

Weissmahr Béla SJ

Ontológia

Fordította: Gáspár Csaba László
Lektorálta: Weissmahr Béla és Boór János

A fordítás alapjául az alábbi kiadás szolgált, amelynek szövegét a szerző a magyar kiadás számára helyenként módosította:

Béla Weissmahr: *Ontologie, Grundkurs Philosophie 3, 2. durchgesehene Auflage*, W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart - Berlin - Köln, (Urban - Taschenbücher), 1991.

Mérleg - Távlatok, 1992

Tartalomjegyzék

A szerző előszava az angol nyelvű kiadáshoz	4
Bevezetés - Az ontológia mint a metafizika alapvető része	7
A. A metafizika mint tudomány lehetőségességének igazolása	10
I. Mi a metafizika?	10
II. Ellenvetések a metafizika lehetőségességével szemben	13
1. Kant a metafizika mint tudomány lehetőségességéről	13
a. A metafizika helyzete Kant gondolkodásában	13
b. Miképpen határozza meg Kant a tudományos megismerést? . . .	14
c. Mi következik e meghatározásból a metafizika mint tudomány számára?	16
d. Melyek Kant előzetes feltevései?	17
e. Mi az, amit Kant kimutatott, és mi az, amit nem?	18
2. A logikai pozitivizmus metafizika-kritikája	19
3. A metafizikával szembeni viszony a későbbi analitikus filozófiában	21
III. Lehet-e igaz kijelentéseket tenni az empiria számára hozzáférhetetlen valóságról?	23
1. A „retorzív” következtetés	23
2. Az, ami ésszerűen nem tagadható	26
a. Az ember minden kijelentésében tud létezéséről és a „létről” egy- általán	27
aa) E tudás problematikája	28
bb) Hol húzódnak tudásunk határai?	28
cc) A nem (teljesen) objektíválhatóról való tudás	30
dd) Módszertani megfontolás és konklúzió	31
b. A kijelentés és a valóság alapvető megegyezéséről való tudás . . .	32
aa) Kijelentéseink elvi képessége az igazság megragadására	32
bb) Kijelentés és valóság azonossága és különbözősége	33
3. Miért lehetségesek igaz kijelentések az empiria számára hozzáférhetetlen valóságról?	36
a. Miként szerzünk tudást a valóság szerkezetének szükségszerű és általánosan érvényes mozzanatairól?	36
b. Miről tudunk e tudás révén?	39
4. A metafizikai kijelentések tulajdonságai és a metafizika tárgya	44
B. A metafizikának mint a lét megértésének tartalmi kifejtése	47
I. A lét egysége és különbözősége	47
1. A metafizika legalapvetőbb meglátása	47
2. A létező „fogalmának” sajátosságai	49
a. A fogalom és tulajdonságai	49

b.	A létező „fogalma” meghalad minden kategóriát	51
3.	Az egyetemességek (univerzálék) problémája	53
a.	Megjegyzések a probléma megfogalmazásáról	53
b.	A legismertebb megoldási kísérletek és kritikájuk	54
c.	A különbözőséget nem kizáró egység	60
4.	A létezők analógiája	63
a.	Mit értünk analógián?	63
b.	Az analógia mint a létezők alapvető tulajdonsága	65
5.	A létezők azonossága és különbsége a létben	67
a.	Azonosság és különbség a klasszikus lényegmetafizika szemléletében	68
b.	Kritikai megjegyzések a lényegmetafizikáról	71
aa)	Az azonos és a különböző elkülönítése egymástól	73
bb)	Lényeg lét nélkül	74
cc)	Vagy empirizmus, vagy racionalizmus	78
dd)	A különbözőség mint pusztá tökéletlenség	78
c.	Azonosság és különbség mint tökéletesség és mint tökéletlenség .	79
d.	A lét alapján megértett lényeg	83
e.	A fogalmi, valamint a fogalmat meghaladó megismerés és az el- lentmondás elvének érvényessége	86
6.	A létezők egymásra vonatkozása	93
II.	A lét aktivitása	95
1.	Mit jelent a változás és a keletkezés?	95
a.	Hogyan változhat a létező önmagában, azaz mint létező?	95
aa)	Arisztotelész klasszikussá vált megoldási kísérlete	96
bb)	Továbbvivő kritikai megjegyzések	98
b.	Honnan ered a keletkezésnél föllépő új lét?	99
c.	A lehetséges metafizikai értelmezése	101
2.	A lét mint a dinamika elve	103
a.	A létező tevékeny	103
b.	Az okság	106
aa)	„Honnan” van, ami létrejött? A létesítő ok	106
bb)	„Mi végre van”, ami létrejött? A cél-ok	108
3.	A szubsztancia-akcidens séma és problematikája	110
4.	A szubsztancia-reláció szerkezet mint a dinamikus valóság alapstruktúrája	113
a.	A lényegmetafizika relációtana és kiértékelése	114
b.	A szubsztancia és a reláció mint a létező önmagával és a másikkal való azonosságának létmozzanatai	116
III.	Kitekintés: A lét mint szellemi valóság	118

Bibliográfia

119

A szerző előszava az angol nyelvű kiadáshoz¹

A könyv fordítását alapos munkával elvégző jezsuita testvérem, Ronald K. Tacelli kérésére néhány megjegyzést szeretnék az olvasó figyelmébe ajánlani az Ontológia első angol nyelvű kiadásához - amely mintegy két évtizeddel az eredeti német nyelvű verzió megjelenése után lát napvilágot.

Bárki, aki magára veszi azt a fáradságot, hogy ezt a könyvet gondosan és figyelmesen végigolvassa, az első részt követően - amely a valóság nem-hipotetikus tudományának lehetőségével foglalkozik, alapjában véve csak három központi témát talál majd benne.

Az első a fundamentális metafizikai kérdésre vonatkozik: mi az, ami valóban létezik? avagy: mi a valóban valóságos? Elismerem, hogy a válasz erre a kérdésre a jelen könyvben nincs teljes világossággal kifejtve és a pontos részletekig bemutatva: ez a válasz többnyire összefonódik azzal, amit a valódi létről szóló eredendő tudásról kívánok mondani. Ugyanakkor reményeim szerint még ebben a terjedelmi korlátok által rám kényszerített formában is kiviláglik a következő belátás. Nevezetesen: nem tudjuk meghatározni, hogy mi igazán valóságos, ha a gondolkodást mint emberi sajátosságot pusztán a világban való eligazodásunk instrumentumának tekintjük, amely arra szolgál, hogy az individuális tárgyakat megragadjuk és eszközül használjuk. Ehelyett - ha a valódi valóságot kívánjuk felfogni - a gondolkodást magát is úgy kell vennünk, mint ami hozzátartozik a valósághoz (tulajdonképpen mint olyasmit, ami valóságosabb az empirikusan megragadott tárgyaknál). Ehhez a belátáshoz egyfajta transzcendentális filozófia által juthatunk el - nem egy kanti értelemben vett „transzcendentális” filozófia által, hanem egy olyan filozófia révén, amely túllép Kant kritikai határvonásain, és amely a gondolkodás szükségszerű mozzanatait a valóság (a Lét) szükségszerű mozzanataiként ismeri fel. Ez a filozófia tehát explicit módon tudatában van gondolkodásunk kétlépcsős szerkezetének. Eszerint az értelem szintje a dolgokat a fogalmak szerint rendezi el, de - épp emiatt - mindig bizonyos távolságra van a valóságtól; míg az ész szintje, mint olyan, ugyan egy a valósággal, ám soha nem tárgyasítható teljesen.

A második téma az egy és a sok klasszikus problémáját érinti. Itt azt igyekszem megmutatni, hogy az uralkodó nézet, amely olyannyira jellemző a nyugati filozófiai hagyományra - miszerint (az egységhez képest) a sokaság, a sokféleség és a sokszínűség csakis tökéletlenségnek számíthat - hamis. Érvelésem szerint a sokféleséget és a sokszínűséget inkább a tökéletesség aspektsaiként kellene felfognunk, az egységgel egyenrangúként. Így bárhol is találkozunk egységgel és különbözőséggel, érvényes a megállapítás: minél nagyobb az egység, annál nagyobb a különbözőség. E megállapítás filozófiai és ideológiai következményei óriásiak. Csak így kaphat az Én és Te interperszonális kapcsolatának filozófiája valódi ontológiai fundamentumot; ténylegesen csakis így alapozható meg minden egyes emberi személy értéke; csak ez alapján igazolhatjuk végső soron a demokráciát. És - hitem szerint - semmilyen más alapon nem érthető meg, hogy Isten teremtő mindenhatósága ahelyett, hogy megszüntetné a teremtményi szabadságot, valójában éppen lehetővé teszi azt.

A harmadik téma a következő: a valóság - az, ami valóban létezik - természete szerint dinamikus; alkata szerint olyan, hogy önmagából létrehozza a tökéletesség növekedését. Így a létezők képesek felülmúlni önmagukat. Feltéve, hogy valami Léte szerint kevésbé tökéletes, saját tevékenysége által később létrejöhet - és „hosszú távon” létre is fog jönni -

¹Forrás: <http://www.magyarurir.hu/hirek/weissmahr-bela-eloszava-az-ontologia-angol-forditasahoz>

belőle olyasmi, ami Léte szerint nála tökéletesebb. Ez az evolúcióelmélet ontológiai alapja. És ami még fontosabb: ez az evolúció és a teremtés közt gyakorta feltételezett ellentét cáfolata. (Valójában - ahogy ezt Filozófiai istentan című könyvemben² hosszabban is igyekszem bizonyítani - maga az evolúció Isten létezését bizonyítja.)

E három téma mellett igazából van még egy negyedik is, amelyről ebben a kötetben szinte csak futólag esik szó, és sajnos semmilyen szinten sem kerül kidolgozásra. Ez a viszony (relacionalitás) alapvető jelentésére vonatkozik. Az egy és a sok problémája kapcsán megpróbáltam megmutatni, hogy a viszonyban állás valódi meghatározottság, amely minden részletét tekintve ugyanolyan fontos, mint a „függetlenség” vagy a „szubsztanciaként való létezés”, vagyis mint azok a kategóriák, amelyeket hagyományosan a legalapvetőbbnek tekintettek.

És most, ha szabad, néhány szót ejtek arról is, hogyan jutottam el az ebben a könyvben megvédett állásponthoz.

A Jézus Társaságába 1947-ben léptem be Magyarországon. A kétéves noviciátus után 1950-ben kezdhettem el először filozófiai és teológiai tanulmányaimat egy egyházmegyei szemináriumban (a kommunista hatalom megtiltott és hivatalosan fős számolt minden egyházi rendet). Itt, a képzés rendes menete szerint, először a neoskolasztikával ismerkedtem meg. Az általam tanulmányozott latin kézikönyvek széles skálájának alapján magamévá tettem ezt a filozófiát. Fogalmi tisztasága mélyen megérintett; ám már ekkor is úgy tűnt számomra, hogy bizonyos pontokon nem volt egészen koherens vagy konzisztens. 1956-ban, a kommunistaellenes felkelés után elhagytam Magyarországot és Maastrichtban kezdtem el teológiai tanulmányaimat a holland jezsuiták teológiai fakultásán. Itt találkoztam először azzal, ami számomra a gondolkodás egészen új útja volt - egy olyan út, amely továbbra is szilárdan a tomizmusban gyökeredzett, miközben befogadott lényegileg hegelianus belátásokat is. Ennek alapítója a holland jezsuita, Piet de Bruin volt. P. de Bruin már az 1930-as években végre kívánta hajtani Hegel filozófiájával azt, amit a belga jezsuita, Joseph Maréchal elvégzett Kanttal. Ám nem taníthatott túl sokáig. Gondolatait túlságosan forradalminak ítélték, így aztán hamar áthelyezték a szociológia tanszékére. Viszont a második világháború után legtehetségesebb diákjai, akikből Nijmegen filozófiai fakultásán lettek professzorok, előadásaikban továbbfejlesztették és megvédték gondolkodását. A nyomtatott előadásjegyzetek, amelyeket diáktársaimtól kaptam meg, számtalan módon inspiráltak aztán. Ráadásul megismerkedtem a flamand dominikánus D. M. de Petter írásaival is (amilyen mélyrehatóak voltak, olyan kevés volt belőlük), az ő hatását ebben a könyvben számos helyen elismerem.

1960-tól kezdve teológiát tanítottam Indonéziában; ebben az időben a kollégámmal, Martinus van der Berckennel folytatott beszélgetések során vált világossá számomra a szubjektivitás jelentősége az igazi valóság meghatározásában. Ebben az időben vált számomra világossá két másik dolog is. Egy krisztológiai előadás kidolgozása folyamán felfogtam, hogy a különbözőség nem lehet pusztán tökéletlenség: ehelyett a Lét olyan meghatározottságaként kell megértenünk, amely ugyanolyan értékes, mint az egység. Ezen kívül a „De Deo Creante” című kurzus tanítása alatt alkalmam volt elolvasni Karl Rahner 1961-ben publikált „A hominizáció mint teológiai kérdés” című esszéjét.³ Ez volt az el-

²Magyarul: Filozófiai istentan. Fordította: Gáspár Csaba László. Mérleg - Távatok, Bécs - Budapest - München, 1996.

³„Die Hominisation als theologische Frage”. In P. Overhage - K. Rahner: Das Problem der Homisation. Freiburg i. Br., Herder, 1961. 3-90.

ső eset, hogy egy katolikus gondolkodó a világban tevékeny dolgok önfelülmúlása mellett érvelt. Rahnernek ez a munkája vezetett arra, hogy az önfelülmúlás gondolatát alkalmazzam a csodákra - és persze egy kicsit tovább is fejlesszem - „Isten működése a világban: az evolúció és a csoda kérdéséről” című teológiai disszertációmban.⁴ Miután befejeztem ezt a disszertációt Rómában, 1971-ben Münchenben kaptam állást a müncheni jezsuiták filozófiai fakultásán a filozófiai istentan tanáraként. Egy évvel később a metafizika tanítását is rám bízta. Ezek a tanítási feladatok 1997-es emeritálásomig teljesen lefoglaltak (kivéve néhány évet 1990 után, amikor is felkértek, hogy segítsek újra meghonosítani a jezsuita jelenlétet a kommunizmus utáni Magyarországon).

Jelenleg az ebben a könyvben foglalt gondolatok kibővítése és részletesebb kidolgozása köt le - ezt a munkát, ha Isten is úgy akarja, még a közeljövőben szeretném befejezni.⁵

Weissmahr Béla SJ
Hochschule für Philosophie, München

Fordította: Paár Tamás
Lektorálta: Szombath Attila

⁴Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders. Frankfurt a. M., Knecht, 1973.

⁵E munka gyümölcseként jelent meg Die Wirklichkeit des Geistes című munkája 2006-ban. Magyarul: A szellem valósága. Fordította: Szombath Attila. Kairosz, Budapest, 2009.

Bevezetés - Az ontológia mint a metafizika alapvető része

Az „ontológia” megjelöléssel a 17. században találkozunk első ízben. Minden bizonnyal legelső megjelenési helye D. Goclenius „Lexicon philosophicum” című munkája (Frankfurt 1613). Valamivel később előfordul A. Calovius (Rostock 1636) és J. B. du Hamel (Párizs 1687) műveiben. J. Clauberg a kifejezést (először ebben a formában: „ontosophia”) már metafizikájának címében használja (Amszterdam 1656). Mindazonáltal a legjelentősebb mű, mely ezt a címet viseli, Ch. Wolff 1730-ban, Frankfurtban, ill. Lipcsében megjelent munkája, a „Philosophia prima sive ontológia”, mely szerzőjének más latin nyelvű műveivel együtt lényegesen meghatározta a 18. században általánosan művelt és oktatott filozófiát. (A kifejezés történetéről 1.: J. École in: Ch. Wolff 1962, V-IX.)

Az „ontológia” név tehát meglehetősen újkeletű, nem úgy, mint jelen értekezésünk tárgya, amely jóval régebbi. Az ontológia ugyanis a létező, ill. a lét tudományát jelenti, s ilyenformán Arisztotelészre utal. A halála után „metafizika” megjelöléssel illetett írásainak 4. könyvében olyan tudományról beszél a görög filozófus, „amely a létezőt, amennyiben létező” vizsgálja ($\tau\omicron\ \omicron\nu\ \eta\ \omicron\nu$ Met IV 1, 1003a 21.), s amelyet a legalapvetőbb tudománynak tekint. Amikor azonban arra utal, hogy léteznie kell egy olyan tudománynak, amely végső, átfogó álláspontból a valóság egészével foglalkozik és ezáltal megvilágítja a többi tudomány alapkérdéseit, már maga Arisztotelész is meghatározott hagyományt követ, mégpedig a görög filozófiáét, mely kezdeteitől fogva, a Kr. e. 6. sz.-i ún. ión természetbölcselek óta az egymástól különböző dolgok egyetlen $\alpha\rho\chi\eta$ -ját (alapját, eredetét) kutatta. A görög filozófiai gondolkodás pedig már Parmenidész óta a „lét” szóval jelölte minden számunkra megjelenő dolog egységes alapját, megalkotván ezzel azt a terminológiát, amely a későbbiek folyamán az „ontológia” elnevezést kapta. A valóságot egyesítő tényező ezzel elnyerte klasszikus nevét.

Platónnak és Arisztotelésznek az európai bölcseletet tartósan befolyásoló filozófiai elgondolásai alkotják a metafizika első csúcspontjait. A platóni szemléletben magától értődő, hogy a valóság végső okai és az isteni valóság alapvetően nem különböznek egymástól, de Arisztotelész számára sem csupán a tapasztalati dolgok belső elveinek tana tartozik az „első filozófia” területéhez, hanem az a filozófiai eszmélődés is, amely a valóság egészének a mi világunkat meghaladó és legáltalánosabb okát iparkodik feltárni. Ezzel a metafizika első átfogó s egyben klasszikus kifejtései tudománnyá váltak, és ebben az ontológiai kutatások annak a tárgynak a vizsgálatáig jutottak el, amely az újkorban a filozófiai istentan nevet kapta. Az a meggyőződés, amely szerint az általános lételmélet és az abszolútumról való tan ugyanazon tudományhoz tartozik, a későbbiek folyamán is megmaradt, vagyis az egész középkorban, - már csak annak folytán is, hogy a metafizikát elsősorban a klasszikus szövegek kommentárjainak formájában tárgyalták. Még az első rendszeres metafizikai értekezés, F. Suárez 1597-ben megjelent „Disputationes metaphysicae” című munkája is ezt a fölfogást képviseli.

Az újkorban differenciálódási folyamat vette kezdetét részben a természetfilozófiától különböző természettudomány ösztönzésére, amely a kísérletezés módszerére támaszkodott, és nem a dolgok lényegét kutatta, hanem a természeti folyamatok állandó mennyiségi vonatkozásait igyekezett megragadni. Ez arra a fölismerésre vezetett, hogy bizonyos megkülönböztetéseket kell bevezetni a hagyományos természetfilozófia által tárgyalt kérdésekkel kapcsolatban. Az Arisztotelészre hivatkozó skolasztikus természetbölcselet ugyanis (amely az élettelen anyag filozófiájából, az ókori „fizikából”, valamint az élő

természet filozófiájából, a „de anima” címet viselő traktátusból állt) meglehetősen árnyalatlanul éppúgy magában foglalt újkori értelemben természettudományos ismereteket megelőző, mint szigorú értelemben vett bölcséleti gondolatmeneteket. A különbségtétel szükségességének fölfedezése pedig ahhoz a további belátáshoz vezetett, hogy az élettelen és az élő természettel kapcsolatos voltaképpen filozófiai megfontolások jóval szorosabb összefüggésben állnak a metafizikával, mint ahogyan az a középkori iskolai oktatásban kifejezésre jutott, ahol is a „fizikát” és a „de anima” traktátust a metafizika előtt tanították. Ilyenformán kézenfekvőnek látszott, hogy a megfelelő filozófiai problémákat a „metaphysica speciális” összefoglaló név alatt tárgyalják, amelyhez a kozmológia (az anyagi való vagyis a descartes-i „res extensa” filozófiája) és a filozófiai avagy racionális pszichológia (a szellemi való, azaz a descartes-i „res cogitans” filozófiája) tartozott, és amelyhez azután harmadik részként hozzárendelték a filozófiai istentant. E három részre tagolódó „speciális metafizika” elé pedig az „általános metafizikát” helyezték, amelyet „ontológia” névvel jelöltek. Ez utóbbi föladata volt azon általános kérdések megtárgyalása, amelyeket a metaphysica speciális mindhárom része feltételez. Ebben a szemléletben persze szükségképpen túlon túl elvont szaktárggyá vált az ontológia mint általános lételmélet, mivel a konkrét létező (világ, lélek, Isten) filozófiai megismerése lényegében a speciális metafizika egyes szakterületeinek föladata maradt.

Volt azonban még egy oka annak, hogy az ontológia az alapelvekről szóló elvont tanná 4
vált. A metafizika újkorban meginduló differenciálódásának másik serkentője és befolyásoló tényezője az a karteziánus racionalizmus volt, amely - mint ismeretes - nagy hangsúlyt fektetett a fogalmak világos és egyértelmű meghatározására, ill. a deduktív módszerre. A végső alapok világos fogalmi ábrázolására és a róluk való tudás szigorúan deduktív kifejtésére irányuló törekvés oda vezetett, hogy a metafizika a legáltalánosabb elvek rendszerévé vált, amelyek legfontosabb tulajdonsága a fogalmi ellentmondásmentesség. Ezzel azonban az általános metafizikaként előadott ontológia az elvontan elgondolható tárgyak tudományává vált.

Az elméleti filozófia fokozatosan polgárjogot nyerő fölosztását általános metafizikára 5
avagy ontológiára és speciális metafizikára (mely kozmológiából, pszichológiából, valamint filozófiai istentantból állt) Ch. Wolff hajtotta végre szigorú következetességgel, s azután ez lett a Kant előtti német filozófia általánosan elfogadott fölosztása. A filozófiai gondolkodás további fejlődése során az „ontológia” elnevezés jelentése különbözőképpen módosult, mindenkor attól függően, miként gondolkodtak a létről és a létezőről. A legutóbbi két évszázadban a „metafizika” szó is számos, egészen eltérő jelentéssel szerepelt aszerint, hogy miképpen viszonyultak hozzá a különböző iskolák. Jelenthette például a légből kapott állítások gyűjteményét, okkult tudástartalmak leírását, a valóságtól elrugaszkodott fogalmak merev rendszerét, de ugyanígy jelenthette a klasszikus értelemben vett lételméletet és a filozófia alaptudományát is. Manapság ezért úgyszólván már nem is használhatjuk e megjelöléseket anélkül, hogy ne mondanánk meg pontosan, mit ériünk rajtuk. Mindazonáltal még arra is ügyelni kell, hogy a szűkre fogott leírások legfeljebb körvonalazni tudják azt az álláspontot, amit valaki képvisel. E kifejezések pontos értelmezése csakis átfogó és részletes kutatás eredménye lehet. Épp ezért csupán a következőket jegyezzük meg.

Az „ontológia” szót két okból választottuk értekezésünk címéül. Először is azt kifeje- 6
zendő, hogy tudatosan a létbölcsélet európai hagyományát kívánjuk követni, másodszor pedig annak hangsúlyozása végett, hogy azon filozófiai diszciplína alapvető és általános

részeivel foglalkozunk, amelyet hagyományosan metafizikának hívnak, s amely az abszolútumra irányuló gondolkodásban vagyis a filozófiai istentanban teljesedik be. Másképpen kifejezve: minthogy a filozófiai istentan a metafizika szerves része, a metafizikának pedig a valóságos létező tanává kell válnia - ezért nevezzük jelen értekezésünket ontológiának. A metafizika alapkérdéseit tárgyalja, vagyis voltaképpen „alapvető metafizika”.

Következésképpen e két kifejezés - „metafizikai” és „ontológiai” - számunkra ugyanazt jelenti. Ezért főként az első részben, ahol a filozófiai alapiszciplína megalapozásáról van szó, ill. annak megközelítéséről, amit „létmegismerésnek” nevezhetünk, még nem fogjuk használni az „ontológia” szót, hanem metafizikáról beszélünk.

Értekezésünk két részből áll. Az elsőben a metafizikának mint önálló tudománynak az önmegalapozásáról lesz szó (pontosabban a metafizika mindig is adott megalapozottságának a kimutatásáról) és ugyanakkor tárgyának, valamint módszerének meghatározásáról. A második rész - amennyire lehetséges - az ember számára adott eredendő létmegértést fejti ki ama klasszikus témák tárgyalása kapcsán, amelyek kezdettől fogva foglalkoztatják a metafizikát. Elsősorban azt kell megmutatni, miként lehet a fogalmilag kifejeződő nyelvben kibontani azt a létmegértést, amely csak a fogalmakat meghaladó, mindig analóg megismerés számára hozzáférhető.

Általános irodalom:

- | | |
|------------------------------|--|
| Brunner 1950. | Möller 1962. |
| Mark 1952. | Coreth ² 1964, ³ 1980. |
| Nink 1951. | Martin 1965. |
| Van Steenberghen 1953. | de Finance 1966. |
| Heimsoeth ⁵ 1965. | Heidegger ³ 1966. |
| Krings 1954. | De Petter 1972. |
| Conrad-Martius 1957. | Haefner ² 1981. |
| Ramsey 1961. | Metaphysik 1977. |

A. fejezet

A metafizika mint tudomány lehetségességének igazolása

A metafizika - miként Kant „A tiszta ész kritikájá”-nak előszavában megjegyzi (vö. 8
KrV A [vagyis az első kiadás] VIII.) - egykor a tudományok királynőjének számított. Az
elmúlt 200 évben azonban nem csupán ezt a méltóságát veszítette el, hanem újra és újra
meg kellett küzdenie azzal a kérdéssel, hogy egyáltalán méltó-e a tudomány rangjára.
Ha tehát manapság arra vállalkozik valaki, hogy a léttan értelmében vett metafizikát
dolgozzon ki, akkor szembe kell néznie ezzel a kihívással. Ahhoz pedig, hogy kritikusan
szemügyre vehesse a hevesen vitatott metafizika problémáját, először is tudnia kell, mi a
metafizika és voltaképpen mire törekszik.

I. Mi a metafizika?

Már ezt a kérdést is nehéz megválaszolni - a metafizika ugyanis nem létezik. Külön- 9
böző, egymástól gyakran nagy mértékben eltérő filozófiai rendszerekkel vagy vázlatokkal
találkozunk csupán, amelyek egyaránt metafizikának vallják magukat, vagy legalábbis az
európai metafizikai hagyomány követőinek, még ha különböző okokból elutasítják is a
„metafizika” (ill. „ontológia”) elnevezést. Mivel annak pontos értelmezése, hogy mi is a
metafizika, az elfoglalt álláspontok szerint mindenkor más és más, ezért helyesebb, ha
vizsgálódásunk kezdetén nem kíséreljük meg a metafizika pontos meghatározását. Az
efféle kísérlet, még ha objektív történeti kutatásnak álcázná is magát (vö. pl. Takatura
Ando 1974), szükségszerűen a metafizikáról vallott saját előzetes értelmezésünk vonásait
viselné magán. Ezért elkerülhetetlenül azzal járna, hogy definíciószerűen előrebozsátaná
azt a metafizika-fölfogást, amelynek pedig éppenséggel a jövőendő megfontolások eredmé-
nyeképpen kellene fokozatosan kikristályosodnia.

Ezért itt csupán három, igen általános ismertetőjegyet adunk meg, amelyekről könnyű- 10
szerrel kimutatható, hogy éppúgy a metafizika legtöbb szószólója, mint legtöbb ellenzője
szerint lényegileg jellemzők rá. (Az indoklásról véleményünk szerint lemondhatunk,
minthogy a legegységibb bölcsellettörténeti ismeretek is elegendők ennek a belátásához.)

1. Maga a metafizikus filozófiai alapidiszciplínának tekinti a metafizikát, amelynek az
a föladata, hogy a valóság átfogó értelmezését nyújtsa, feltárván annak legvégső
okait vagy a legvégső okát mindannak, ami létezik.

2. A metafizikus „ismeretelméleti optimista”, kinek meggyőződése szerint ez a föladat megoldható, azaz nem kételkedik annak lehetőségében, hogy a valóság alapstruktúrájára vonatkozó meglátásai kifejezhetők olyan nyelvi formában, amely tudományosan elfogadható. Ezért is véli úgy, hogy vizsgálódásai olyan belátásokhoz vezetnek, amelyek az összes többi tudományra is érvényesek.
3. Mivel a metafizikus kijelentései az általános érvényűre és szükségszerűre vonatkoznak, tehát arra, ami örök és változhatatlan, ezért tulajdonképpen tárgya nem a számunkra esetleges alakjukban adott létezők köre, hanem ami azon „túl” van, vagyis a nem empirikus avagy transzcendens valóság.

Ez a három ismertetőjegy persze szorosan összefügg egymással. A háttérben az az egyetlen alapvető meggyőződés áll, amely szerint lehetséges a valóság szükségszerű és általános, ill. az empirikus kutatás számára elvileg hozzáférhetetlen mozzanatait a nyelv eszközével oly módon megragadni, melyet az ekképpen megfogalmazott kijelentések megalapozottsága, valamint lehetséges rendszerbe foglalása folytán tudományosnak nevezhetünk. Röviden: *a metafizikus abból indul ki, hogy a valóságnak empirikusan ellenőrizhetetlen mozzanatairól is lehet megfogalmazni feltétlenül érvényes kijelentéseket.* Ezzel egyszersmind azt a meggyőződését fejezi ki, hogy a valóságnak léteznek olyan területei vagy aspektusai, amelyek az empiria számára nem hozzáférhetők. - Amikor ebben az összefüggésben az „empíria” vagy „empirikus” szót használjuk, akkor ezzel a tapasztalásnak arra a módjára gondolunk, amely a tárgyként adott dolog megfigyelése által jön létre.

Manapság azonban (s már jó ideje) nem lehet minden további nélkül kiindulni abból, hogy a valóság empirikusan ellenőrizhetetlen mozzanatairól feltétlenül érvényes kijelentések tehetők. Az ilyen súlyos állítás érvényességét tehát meg kell vizsgálni. Ezért a metafizika első és legalapvetőbb kérdése ez: *lehet-e a valóságról (vagyis arról, ami „létezik”, ami „van”) igaz kijelentéseket tenni, jöllehet azok érvényessége empirikusan nem ellenőrizhető?* - Minden kétséget kizáróan ez a metafizika alapkérdése. Hiszen ezt a lehetőséget minden metafizikai rendszer vagy kifejezetten állítja vagy hallgatólagosan elfogadja. Mindazok pedig, akik a metafizikát elutasítják, kifejezetten vitatják e lehetőséget. Ezen a kérdésen dől el tehát a metafizika sorsa.

Még három megjegyzés:

(1) Midőn e kérdést feltesszük, már bizonyos tekintetben - és pedig a kérdezés módján - metafizikát művelünk. Következésképpen máris bizonyos az, hogy a metafizika legalábbis kérdésként lehetséges, valamint hogy alapvető emberi szükségletnek felel meg. Ezt hant is elismeri, aki az ember természetes hajlamának tekinti a metafizikát (vö. KrV B 21. [azaz „A tiszta ész kritikájá”-nak második kiadása az eredeti lapszámozással]). Az persze továbbra is nyitott kérdés, hogy vajon lehet-e pozitív választ adni a feltett kérdésre, s hogy érvényesíthető-e a benne kifejeződő igény.

(2) Az említett alapkérdés azért is döntő jelentőségű, mert pozitív megválaszolásával meghatározható a metafizika módszere. Ha a metafizika lehetséges, úgy csakis azon a módon, amely elvezet a nevezett alapkérdés megválaszolásához. *Amennyiben képesek vagyunk megmutatni, hogy tehetők igaz kijelentések az empirikus kutatással nem hozzáférhető realitásról, annyiban világossá válik az is, miként, milyen módon és mely módszerrel kell a metafizikának eljárnia, hogy lehetséges legyen.* Az a mód tehát, amiként hozzáfér tárgyhöz, egyszersmind módszerét is meghatározza (ez egyébként ugyanígy történik

a többi tudomány esetében is). Ennélfogva saját módszerét ama kérdést megválaszol-
ván kell kidolgoznia, hogy lehetségesek-e olyan igaz kijelentések, amelyek az empirikus
kutatással hozzáférhetetlen valóságra vonatkoznak.

(3) Még egy elvi megjegyzést kell tennünk: nem lehetséges a metafizika olyan konkrét 14
megalapozása, mely az egyedüli érvényesség igényével léphetne föl. Mivel a metafizikában
végül is mindig az egésztől van szó, ezért minden konkrét kiindulási pont - szükségszerűen
részleges lévén - bizonyos mértékig önkényes. Pontosabban: bármely kiindulási pont
a hozzátartozó eszmetörténeti kontextustól függ. Ha ez eltolódik, akkor a kiindulási
pont is máshová helyeződik. Mindazonáltal a metafizika megalapozásának alapszerkezete
szükségképpen mindig ugyanaz, mivel a metafizikát voltaképpen nem megalapozni kell,
hanem csupán megvédeni azokkal szemben, akik lehetetlenségét állítják.

Irodalom:

Walsh 1967.	Weingartner 1969, 1974.
Brugger 1968.	Henrich 1987.
Muck 1968.	Ollig 1990.

II. Ellenvetések a metafizika lehetségességével szemben

Mielőtt megkísérelnénk megmutatni, hogy lehet igaz kijelentéseket tenni az empíriával nem hozzáférhető valóságról, helyénvaló megismerkedni a metafizikával szembeni legfontosabb ellenvetésekkel (amelyek egyszersmind a metafizika lehetséges voltát is tagadják). Magától értődően itt csak csekély számú példát vehetünk szemügyre. Kiválasztásuk nem nagyon nehéz. Ha a metafizika kritikájáról van szó, aligha hagyható figyelmen kívül I. Kant. Miután pedig a legradikálisabb metafizika ellenes támadás századunk húszas és harmincas éveinek logikai pozitivizmusából indul ki, ennek legfontosabb érveit is meg kell említeni. Egyébként látni fogjuk, hogy Kant, valamint a logikai pozitivizmus törekvésében lényegileg a metafizika-kritika minden alapmotívuma fölfedezhető. Az igazság kedvéért Kantról persze meg kell jegyeznünk, hogy nem megsemmisíteni akarta a metafizikát, hanem újra megalapozni. Ő maga igen nagy véleménynyel volt róla, igaz, nem ama formájáról, amelyet Ch. Wolff és A. G. Baumgarten művei képviseltek, hanem a metafizika föladatáról, nevezetesen arról, hogy eligazítást adjon Istennel, a szabadsággal és a halhatatlansággal kapcsolatban (vö. KrV B 7.). Vizsgálódása ugyan negatív eredménnyel végződött abban az értelemben, hogy a metafizika elméletileg megalapozott tudományként nem lehetséges, mindamellett a gyakorlati ész előtt továbbra is nyitva maradt az út. Ezen az alapon azonban, véleménye szerint, nem áll jogunkban elméletileg érvényes kijelentéseket tenni.

1. Kant a metafizika mint tudomány lehetségességéről

a. A metafizika helyzete Kant gondolkodásában

„A tiszta ész kritikájá”-nak második kiadásához írott előszavában Kant megállapítja: „A metafizikának . . . eddigelé nem kedvezett a sors (szemben a logikával, a matematikával és fizikával), nem juthatott a tudomány biztos útjára, habár régibb a többiekénél . . . Mert a metafizikában az ész minduntalan megakad . . . Számtalanszor kell benne az utat visszafelé megtenni, mert kitűnik, hogy nem oda vezet, ahová menni akarunk; ami meg híveinek egyetértését illeti, oly távol áll tőle, hogy tulajdonképpen inkább küzdőtér . . . , amelyen vívó még soha nem küzdhetett ki magának a legkisebb helyet s nem alapíthatott győzelmére tartós birtokot. Nincs tehát kétség benne, hogy eljárása eddig pusztá tapogatózás volt, még pedig ami a legrosszabb, pusztá fogalmak között való tapogatózás.” (B XIV. sk., Alexander Bernát és Bánóczy József fordítása). Kant úgy véli, az okát is megadhatja annak, amiért a metafizikában nem sikerült legalább néhány alapvető kérdésben egyezésre jutni. Ezt írja: „Ha az észet nem pusztán az értelmi alaptételek használatára, a tapasztalás tárgyaira alkalmazzuk, hanem kiterjesztjük a legvégső határain túlra, úgy olyan okoskodó tantételek keletkeznek, melyek a tapasztalásban sem igazolást nem remélhetnek, sem attól nem kell tartanunk, hogy bármi is ellentmondana nekik; és amelyek mindegyike nem csupán önmagában ellentmondásmentes, hanem még az ész természetében szükségszerűségének feltételeit is megtalálja, csakhogy - fájdalom - a vele ellentétes tétel a maga állításának éppoly érvényes és szükségszerű okait bírja önmaga oldalán” (B 118. sk.). Kant szerint a metafizika mint tudomány kudarcának tulajdonképpeni oka abban rejlik, hogy mihelyt elméleteit kiterjeszti a valóság legvégső okaira, ill. a valóság egészére, elkerülhetetlenül ellentmondások támadnak benne, „amelyekből megértheti ugyan, hogy valahol rejtett hibáknak kell lappangniok, amelyeket azonban ki nem talál-

hat, mivel az alaptételek, amelyeket használ, túl menvén minden tapasztalat határán, a tapasztalat semmi próbakövét többé el nem ismerik” (A VIII., Alexander Bernát és Bánóczi József fordítása, Budapest, ¹1892, ²1913, ³1981).

b. Miképpen határozza meg Kant a tudományos megismerést?

Kant a tudományos megismerés ideáljának van elkötelezve. Számára eleve nyilvánvaló, hogy mi a tudományos megismerés. A tudomány paradigmájának a matematikát és az empirikus elvekre alapozott természettudományt tekinti, amelynek legkiemelkedőbb megtestesítője a fizika. Ezt az alapvető elgondolást sehol sem igazolja kifejezetten, de valamiként utal a nyilvánvalóan döntő motívumra: ezekben a tudományokban fönnáll bizonyos közmegegyezés a szaktudósok körében, és ezért képesek oly látványos előrehaladásra. Ennek okai Kant szerint a következők: ezeken a területeken a véleménykülönbségek egyetértőleg tisztázhatók, mégpedig azért, mert a szóban forgó tudományok eredményei nem üres fogalmakból álló merő konstrukciók, hanem olyan kijelentések, amelyek igazsága a tapasztalás segítségével ellenőrizhető. Kant ebből arra következtet, hogy csak akkor beszélhetünk egyáltalán tudományos ismeretről, ha a tudomány eredményei valami tapasztalhatóra (azaz, mint még látni fogjuk, számára egyszersmind valami szemléletesre) vonatkoznak, amely annak kritériuma, hogy nem csupán üres fogalmakat rakosgatunk össze.

A kijelentések általános és szükségszerű voltáról, ami nélkül nem létezhet tudomány, Kant a következő magyarázatot dolgozta ki: számára először is nyilvánvaló, hogy a tudományos tételek általános és szükségszem volta nem eredhet a tapasztalásból. Kant ugyanis tulajdonképpen csupán az egyedi dolog érzéki észlelését tekinti tapasztalásnak. Vitathatatlan, hogy ez a tapasztalás, bármilyen gyakran ismétlődik is, sohasem szavatolhatja azt, hogy valamely esemény nem folyhatott volna le másképpen. Az ebben az értelemben vett tapasztalás mindig csak feltételes és sohasem szigorú szükségszerűséghez, valamint általánossághoz vezet. Minthogy azonban Kant meggyőződése szerint ez utóbbi kétségtelenül létezik tudományos megismerésünkben, ezért máshonnan kell származnia. A természettudomány is, ahogyan Kant látja, akkor lépett rá a tudomány biztos útjára, amikor a természettudósok megértették, „hogy az ész csak azt látja be, amit saját terve szerint teremt” (B XIII.). Kant ebből azt a következtetést vonja le, hogy azért lehetséges tudományos megismerés, amely képes túlmenni a megtapasztalt valóságon - amennyiben szükségszerű és általános kijelentéseket fogalmaz meg -, mert „tisztá” fogalmak szolgálnak alapjául, azaz olyan fogalmak, amelyek az emberi értelemben „előkészítve találhatók” (B 91.), amelyeket tehát anélkül alkotunk meg, hogy közben a tapasztalásra kellene támaszkodnunk. „A tiszta ész kritikája”-t teljesen annak a föladatnak szenteli szerzője, hogy megmutassa, miként nyerünk ilyen fogalmakat, továbbá melyek ezek, és mi módon rendelkezhetnek objektív érvényességgel. Ez utóbbi föladat tekintetében természetesen meg kell határozni e „tisztá” fogalmak és a tapasztalás közötti összefüggést. Erről a következőt jegyezzük meg:

Megismerésünk Kant szerint az érzéki észlelés, valamint az értelmünk (gondolkodásunk) spontán működésének szintézise. A megismerés minden tartalma az érzéki észlelésből származik, hiszen számunkra csak ez által vannak tárgyak adva és csak ez nyújt számunkra szemléletet. Ezzel szemben a megismerés formális meghatározottságát magának a megismerőnek a megismerési struktúrájából kell levezetnünk. Ez vagy tiszta szemlélet,

amelynek köszönhetően minden észlelt tárgy az időbe és a térbe „beágyazódva” jelenik meg számunkra (miért is Kant a teret és az időt „az érzékiség a priori formáinak” nevezi), vagy pedig tiszta fogalom, azaz értelmünk természetéhez tartozó rendező elv, amelyből az érzéki észlelésnek a tér-időben megragadott anyaga szükségszerű és általános meghatározását nyeri. Mivel az említett tiszta fogalmak az a priori, azaz a tapasztalástól független rendező elvek szerepét játsszák gondolkodásunkban, ezért „kategóriáknak” nevezi őket Kant. Megismerésünk e két alapforrása egymásra van utalva. „Érzékelés nélkül nem lenne adva számunkra tárgy, értelem nélkül pedig nem gondolhatnánk el azokat. A gondolat tartalom nélkül üres, a szemlélet fogalom nélkül vak” (B 75.). Ugyanakkor azonban mindig világosan meg is kell különböztetnünk őket egymástól, hiszen „az értelem semmit sem képes megsejtelni, az érzék pedig semmit nem képes elgondolni” (uo.).

Az emberi megismerés két forrásáról szóló tan - ahol is a két forrás (bár egymáshoz 20 rendelődik) meglehetősen független egymástól - nem a königsbergi filozófustól származik, hanem olyan hagyományos bölcseleti álláspont, amely legalább Platónig nyúlik vissza. Antropológiai eredetű, a test-lélek dualista fölfogása fejeződik ki benne. Noha nyomós érvek szólnak mellette, mégsem tekinthető a teljes igazságnak. Mivel a megismerő ember a megismerés folyamaiban minden dualitás ellenére *egy és ugyanaz*, igen különös, ha valaki megleégszik azzal, hogy megadja az emberi megismerés két, egymástól különböző mozzanatát (amit természetesen meg kell tennie!) - anélkül, hogy alaposabban utánajárna egységüknek. Bár Kant egy helyen megjegyzi, hogy az emberi megismerés két törzse, nevezetesen az érzékiség, valamint az értelem, „talán egy közös, számunkra azonban ismeretlen gyökérből ered” (B 29.), ám egyáltalán nem törekszik arra, hogy megtalálja az egység megsejtett alapját.

A megismerésről vallott eme fölfogás áll az a priori szintetikus ítélet meghatározásának 21 hátterében is, amelyre Kant oly nagy súlyt fektet. Megismerésünk szerkezetére vonatkozó nézeteinek megfelelően ugyanis az ítélet következő osztályait különbözteti meg aszerint, hogy valamely ítélet szükségszerű-e vagy sem, ill. bővíti-e ismereteinket vagy nem:

Analitikus egy ítélet akkor, ha a mondat állítmánya csak azt mondja ki kifejezetten, amit valójában már az alany fogalmában gondoltunk, jóllehet nem teljes világossággal (pl. „minden test kiterjedt”). Az analitikus ítélet semmi újjal nem gyarapítja eredeti tudásunkat. Ha egyszer eljutottunk a fogalomhoz (hogy mi módon, az Kantnál semmilyen szerepet nem játszik - lehet empirikus eredetű, de lehet éppenséggel „tiszta” fogalom is), úgy a „magyarázó ítélet” igazsága nem függ a tapasztalástól, hanem a priori adva van s ennél fogva szükségszerű.

Azokat a kijelentéseket, amelyekben az állítmány valami újat fűz hozzá az alany tartalmához, Kant szintetikus avagy ismeretgyarapító ítéleteknek nevezi. Ezek nélkül nem jutunk új ismeretek birtokába, ezért ezek nélkülözhetetlenek a tudomány számára. Két fajtájuk különböztethető meg: *szintetikus a posteriori* ítéletek azok, amelyekben az, amit az állítmány hozzáfűz az alanyhoz, a tapasztalásból, pontosabban mondva az egyedi érzékelésből ered. Kant mindegyre emlegetett példája: minden (ill. némely) test súlyos (vö. B11. sk., ill. Prolegomena 2. §). Az efféle ítéletek gazdagítják ugyan tudásunkat, egyedül belőlük azonban nem lehet fölépíteni valamely tudományt. Ezért a tudományos, azaz tudásunkat bővítő s ugyanakkor általános és szükségszerű ismeret elengedhetetlen feltétele a *szintetikus a priori* ítélet, amelyben az állítmány kimond valamit az alanyról, amit az egyrészt nem tartalmaz önmagában, másrészt ami viszont szükségszerűen megilleti, és ezért nem fakadhat az egyedi tapasztalásból, akárhányszor ismétljük is meg

azt. Kant példái: két pont között a legrövidebb út az egyenes (Kant azon a véleményen van, hogy a tiszta matematika és geometria tételei összességükben szintetikusak!), vagy: minden test szubsztancia.

A mondottak alapján könnyű megérteni, hogy a „miként lehetséges a tudományban 22
szükségyszerűség és általánosság?” kérdése Kant szerint azonos a következő kérdéssel: „hogyan lehetséges szintetikus a priori ítélet?” - Kant megfontolásait a tudományos megismerés szerkezetéről és hatáiról, ill. a szintetikus a priori ítéletek lehetőségéről, valamint alkalmazási területéről így foglalhatjuk össze:

1. A szükségyszerűség és az általánosság, a tudományos tételek e nélkülözhetetlen tulajdonságai könnyűszerrel megvilágíthatók. Nem az egyedi dolgok megtapasztalásából erednek, hanem az értelemből, amely azáltal jut el tárgyhöz, hogy az érzéki benyomásokat a maga (és minden emberi értelem) saját a priori elvei, a kategóriák szerint elrendezi. E magyarázathoz persze az következik, hogy a szükségyszerű és általános, az értelem kategóriái szerint rendezett tudományos megismerés nem éri el „magát a dolgot” (Ding an sich), hanem mindig csak a „dologgal mint jelenséggel” (Ding als Erscheinung) foglalkozik. Másképpen fogalmazva (elkerülendő a „Ding an sich” problematikus fogalmát): a tudományos kijelentések nem vonatkozhatnak a valóságra úgy, ahogyan az valójában létezik, hanem csak úgy, ahogyan számunkra megjelenik.

2. Tudományos megismerés csak a „lehetséges tapasztalás határain belül” létezhet, hiszen a „fogalmak szemlélet nélkül üresek”. Ha ugyanis engedünk értelmünk feltétlenülre irányuló törekvésének, és foglaimaink érvényét kiterjesztjük a lehetséges tapasztalás határain túlra, akkor a fogalmak határozatlanná válnak s így nem verifikálhatók, következésképpen hasznavehetetlenek a tudomány számára. Ha pedig megkíséröljük őket a konkrét megtapasztalható valóságra alkalmazni, az oda vezet, hogy különböző, egymásnak ellentmondó következtetésekhez, antinómiákhoz jutunk, amiből nyilvánvaló, hogy nem megengedett módon használtuk foglaimainkat.

Kant értelmében tehát a következőképpen írható le a tudományos megismerés: *ez 23
az egyértelmű és az érzékileg észlelhetőre vonatkozó fogalmakkal kifejezett szükségyszerű és általános, ám csupán a dolgot mint jelenséget (a fenomenálist) megragadó megismerés.*

c. Mi következik e meghatározásból a metafizika mint tudomány számára?

A metafizika Kant szerint valamiféle egészen izolált, spekulatív észismeret, „amely 24
teljes mértékben a tapasztalat tanítása fölé emelkedik, és pedig pusztán fogalmak révén” (B XIV.). A metafizika ezen meghatározásából (amiben Ch. Wolff fölfogása érvényesül, amelynek értelmében a metafizika a gondolatban lehetséges tudománya), valamint a tudományos megismerés imént bemutatott kritériumaiból az következik, hogy teljesíthetetlen az igénye, mely szerint tudományos jellegű tudással gazdagít bennünket. Amennyiben ugyanis minden tapasztalás fölé emelkedik, „merő fogalmak mögött kutakodik” (B 634.), ami azonban nem megalapozott, hanem csak amolyan látszattudáshoz vezet. Ilyenformán tehát a metafizika - mint princípiumokra alapozott elméleti tudomány - nem lehetséges.

Mindazonáltal nem ez a negatív megállapítás Kant vizsgálódásainak egyetlen eredménye. Úgy véli, sikerült elhárítania a legfőbb akadályokat, amelyek lehetetlenné tették 25
azoknak az egzisztenciálisan döntő meggyőződéseknek az elfogadását, amikről végsősoron szó van a metafizikában. Mivel szerinte lehetséges a tiszta észnek az erkölcsiség tapasztalata által megalapozott gyakorlati használata, amelynek során az ész túlemelkedik az

érzékelhetőség határain, ezért az ember mégiscsak rendelkezhet elméletileg ugyan nem megalapozható, de a felelős cselekvéshez elegendő bizonyossággal az emberi szabadságot, Isten létezését, valamint a lélek halhatatlanságát illetően, feltéve, hogy e belátásokkal szemben támasztott minden elméleti ellenvetés semmisnek bizonyul. És Kant szerint valóban így is áll a dolog, mivel az elméleti ész illetékességének a jelenségekre való - általa végrehajtott - „korlátozásából” következik, hogy az észnek tilos tagadnia az érzékfölöttit (amelyről ugyanakkor mit sem állíthat pozitívan). „Nekem tehát le kellett rontanom a tudást - írja -, hogy helyet szerezzek a hit számára, s a metafizika dogmatizmusa, ti. az az előítélet, hogy a tiszta ész kritikája nélkül is boldogulhatnak vele, igazi forrása az erkölccsel ellenkező minden hitetlenségnek, amely mindig nagyon dogmatikus” (B XXX. - Alexander Bernát és Bánóczi József fordítása).

d. Melyek Kant előzetes feltevései?

Kant kiemelkedően éleselméjű és következetes gondolkodó volt. Annak, aki eredményeit kifogásolni akarja, csak akkor van esélye, ha Kant premisszáinál kezdi. Ezért is fontos, hogy világosan kifejtsük mindazt, ami Kant számára magától értődött, amiről tehát úgy vélte, hogy további megalapozás nélkül is elfogadhatja. Az olvasó elnézését kérjük, amiért olykor-olykor ismétlésekre kényszerülünk. Kant számára az alábbiak érvényesek:

1. A realitásra avagy általánosabban mondva az adottra irányuló megismerés tárgyi megismerés, mégpedig a tér-időben adott tárgy értelmében. Kant megvizsgálja ugyan a megismerésnek a megismerő alany oldalán jelentkező feltételeit, ám csupán formális összetevőiként értékeli azokat. Hogy a szóban forgó feltételek éppenséggel értékes fölvilágosítással is szolgálhatnak a valóságról (hiszen maga a megismerés is valamiféle valóság), arra ügyet sem vet. Az alany alanyiségét mint ilyet, ill. az interszubjektivitást nem vonja be a megismerés elemzésébe. Már itt megmutatkozik, hogy Kantnak a megismerésről vallott fölfogását milyen erőteljesen meghatározza a természettudományos megismerési mód. - Ez az első alapfeltevés egyben a következő hármat is meghatározza, melyek persze kölcsönösen is feltételezik egymást.

2. Mivel csak a tárgyi megismerés tekinthető az adott valóság megismerésének, ezért a megismerés aktusa, mely által mint megismerők közvetlenül lépünk kapcsolatba a realitással (Kant kifejezésével: a tárgyakkal), vagyis a szemlélet kizárólag érzéki lehet, ami ezt jelenti: csupán a tárgyból kiinduló, az érzékeinkre gyakorolt hatás idézheti elő. Kant szerint ez természetünkből következik. Nem figyel föl arra, hogy e megállapítás csak azért találó, mert számára eleve biztos, hogy az adott valóság megismerése csakis térben és időben meghatározott tárgyak megismerése lehet.

3. Ugyanazon alapfeltevés következtében magától értődik, hogy csak az egyértelműen megfogalmazható tudás értékes tudományos szempontból. Innen a követelmény: a tudományban csak világosan definiált, egyértelműen meghatározott fogalmak használata engedhető meg. A logikában ez könnyen megvalósítható, mivel ott „az értelemnek semmi mással, mint önmagával és a maga formájával van dolga” (BIX.). Nehezebb a helyzet azokban a tudományokban, amelyek az adott valóságra irányulnak. Tartalmilag egyértelműen meghatározott fogalmakat ugyanis csak arról alkothatunk, amiről szemlélettel rendelkezünk, tehát amelyben a valóság számunkra megjelenik. Minthogy azonban (a kanti feltevések alapján) e szemlélet csak érzéki lehet, mindez azt eredményezi, hogy

megismerésünk - amennyiben tartalmilag meghatározott kíván lenni - soha nem haladhat túl a lehetséges (az érzéki szemlélet által korlátozott) tapasztalás határain. Ez az eredmény egyébként aligha lehet meglepő, hiszen alapjában már az első előfeltevésben benne rejlett.

4. Ha Kant a tartalmi megismerést úgy határozza meg mint fogalmilag világosan kifejezett, az érzéki szemléletre utaló tárgyi megismerést, akkor nyilvánvaló, hogy a tapasztalás fogalmát arra a megismerési módra korlátozza, amely mindig csupán egyedit és véletlenszerűt közvetít (azt, aminek éppen „fönnáll az esete”). Ebből pedig az következik, hogy az így értelmezett tapasztalásból (ill. a csak így fölfogott tapasztalásra támaszkodó indukciónak) nem származhat sem szükségszerűség, sem általánosság.

Kant számára azonban vitathatatlan, hogy szükségszerűség és általánosság nem csak a logikában létezik, hanem az adott dolgokra irányuló tudományokban is. Ám a föllállított előfeltevésekből kifolyólag ez csak akkor igaz, ha lehet a „tapasztalástól függetlenül” is kijelenteni valamit a tárgyakra, azaz ha gondolkodásunk - legalább bizonyos mértékig - meghatározza a tárgyakat. Innen a kanti teória a „tisztá fogalmakról”, amelyek, úgy mond, a tudomány lehetséges feltételeit alkotják, minden következményükkel egyetemben - hogy ti. tudományos tudás a dolgokról csak mint jelenségekről és nem önnön valójukra vonatkozóan lehetséges.

e. Mi az, amit Kant kimutatott, és mi az, amit nem?

Kant műve, „A tiszta ész kritikája” az újkori természettudományos megismerési mód érvényességi határának kijelölése, azon tudományoké tehát, amelyek az anyagi világ érzéki észlelés által ellenőrizhető folyamataira irányulnak, és amelyek a feltárt törvényszerűségeket világos, valamint egyértelmű fogalmakkal írják le. Kant vizsgálódása azt mutatja, hogy az effajta megismeréssel semmit se lehet megállapítani arról, ami a lehetséges (empirikus) tapasztalás területét meghaladja. Ez a kijelentés alapjában véve tautológia. Voltaképpen csak ennyit mond: ha azt, ami tudományosan megismerhető, Kant módján határozzuk meg, akkor nem léphetünk túl a megismerés e területén. A tudományos megismerés kanti feltételei közepette eleve lehetetlen a metafizika mint teoretikus tudomány.

Azt azonban nem mutatta meg Kant, hogy az általa megfogalmazott előfeltevések az emberi megismerést illetően elkerülhetetlenek. Elsősorban azt nem mutatta ki, hogy a realitásra vonatkozó megismerés csakugyan a tér-időben megjelenő tárgyakra korlátozódik, miként nem igazolta azt sem, hogy egyedül az érzéki szemlélet által vagyunk képesek kapcsolatba lépni a valósággal. Végül pedig adós maradt annak bizonyításával, hogy megalapozott s ezért tudományosnak nevezhető megismerés tárgya csak az lehet, amit képesek vagyunk egyértelmű fogalmakkal megragadni.

Befejezésképpen hadd mutassunk rá itt egy bizonyos egyenetlenségre, amely a „Kritika” egészét érinti. „A tiszta ész kritikájá”-nak egyik döntő eredménye az a megállapítás, amely szerint a tudományos-elméleti értelemben érvényes kijelentések mindig csak a dologra mint jelenségre, és sohasem a dologra magára vonatkoznak. Mármint ha ez a megállapítás általánosan és mindenféle korlátozás nélkül érvényes, akkor szükségképpen vonatkozik magának a „Kritiká”-nak a megállapításaira (eredményeire) is. Ez pedig azal a fölöttebb kellemetlen következménnyel jár, hogy mindaz, amit kritikájában Kant értelmünk és eszünk szerkezetéről, ill. lehetségeiről és határaitól kifejtett, nem azokra magukra vonatkozik, hanem csupán arról ad fölvilágosítást, hogy miként kell azokat egy

előttünk végsősoron teljesen rejtett törvényszerűség alapján elgondolnunk. Ilyenformán azonban a megismerésről kifejtett kanti magyarázat a levegőben lóg, és a szkepticizmus, amelyet a königsbergi filozófus feltétlenül le akart küzdeni, új diadalt arat. „A tiszta ész kritikája”-nak a fenomenalitásról szóló tétele tehát magára „A tiszta ész kritikája”-ra nem alkalmazható minden további nélkül, ami azzal jár, hogy nem lehet szigorú értelemben általános érvényű, hanem teret kell hagynia kivételeknek.

Irodalom:

Lotz 1955.

Sala 1988.

de Vries 1977.

Burkhardt 1989.

Coreth-Schöndorf 1983, 97-130.

2. A logikai pozitivizmus metafizika-kritikája

A filozófia történetében eddig legélesebb támadást azok a „Bécsi kör”-höz tartozó 35 vagy annak befolyása alatt álló filozófusok intézték a metafizika ellen, akiket logikai pozitivistáknak, logikai empiristáknak vagy neopozitivistáknak is nevezünk. Metafizikával szembeni vádjukat főként századunk 30-as éveiben fogalmazták meg, s lényege az az állítás, hogy a metafizika tételeinek nincs értelmük.

1931-ben megjelent „A metafizika meghaladása a nyelv logikai analízise által” (*Überwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache*) című tanulmányában írja R. Carnap: „A modern logika fejlődése révén lehetővé vált új és élesebb választ adni a metafizika érvényességének és jogosultságának kérdésére . . . A metafizika területén . . . a logikai elemzés ahhoz a negatív eredményhez vezet, hogy a nevezett terület állítólagos tételei minden értelmet nélkülöznek” (1931, 219. sk.). A metafizika tételei Carnap számára alkijelentések: nem csupán nem igazak, de még hamisak sem lehetnek - egyszerűen csak értelmességet színlelnek, valójában azonban híján vannak minden értelemnek. E gondolatból kiindulva állítja föl tételét J. A. Ayer az 1935-ben megjelentetett „Nyelv, igazság és logika” (*Language, Truth and Logic*) című könyvében. Eszerint semmiféle olyan kijelentés sem rendelkezhet tudományos jelentéssel, amely valamiféle, az összes lehetséges érzéki tapasztalás határát meghaladó „realitásra” vonatkozik (1970, 42.). Ayer elismeri ugyan, hogy ezt már Kant is mondta, de rámutat arra, hogy a maga álláspontja radikálisabb Kanténál: „Ő ugyanis azt mondta, az emberi értelem olyan, hogy ellentmondásokba keveredik, ha a lehetséges tapasztaláson túl merészkedik és megpróbál a dolgokkal önmagukban foglalkozni. Így pedig egy transzcendens metafizika lehetetlenségét - velünk ellentétben - nem a logika ügyévé tette, hanem pusztán tényként állapította meg” (42. sk.). Carnap és Ayer szerint tehát azért kell a metafizikai tételeket értelem nélkülinek mondani, mert „nem felelnek meg azoknak a kizárólagos feltételeknek, amelyek mellett valamely tétel tudományos jelentéssel bírhat” (Ayer 1970, 43.).

A korai logikai pozitivisták azért jutnak erre az eredményre, mert véleményük szerint 36 a kijelentéseknek csupán két olyan fajtája lehet, amelyek eleget tesznek a tudományos gondolkodás kritériumainak: egyrészt azok a kijelentések, amelyek észlelhető tényeket fejeznek ki, ill. amelyek érzéki észleletre vezethetők vissza logikailag ellenőrzött gondolatmenet segítségével; másrészt pedig azok, amelyek az egzakt gondolkodás szabályait mutatják be, vagyis a formális logika, valamint a matematika tételei. Minden más kijelentés az ellenőrizhetetlen érzések, képzelődések vagy a költészet, röviden a „metafizika”

körébe tartozik. Mindezek csupán életérzést fejeznek ki, ám ezt alkalmatlan módon tesszik, hiszen az életérzés illő és megfelelő kifejezése a művészet. A tudomány egyfelől egzakt természettudomány, másfelől logika és matematika. Az igazság, amelyről a logika és a matematika tételeiben szó van, tisztán formális, azaz e tudományok semmit sem jelentenek ki a valósággal kapcsolatban, hanem tartalom nélküliek avagy „tautológiák”. Tartalmi tudást csak az érzéki észlelés nyújt. Ebből következik a neopozitívizmus igazságkritériuma, az „empirikus verifikáció elve”: csak azok a tartalmi kijelentések lehetnek igazak, ill. csak azok rendelkeznek „értelemmel”, amelyek egyértelműen visszavezethetők érzékileg észlelhető tényekre. Minden igaz ismeret alapja tehát valamely, az érzékszervek által észlelt tény, ill. az a „bázisztétel” („protokolltétel”-nek is nevezik), amely az adott tényt mintegy jegyzőkönyvszerűen rögzíti.

A logikai pozitívizmus azt az újkor kezdete óta a háttérben ható gondolatot fogalmazta meg kifejezetten, s emelte alapelv rangjára, mely szerint a „tudományos” jelzőre igényt tartó tartalmi tudásnak a mintának tekintett empirikus tudományokhoz kell igazodnia. E kíváncsi következetes érvényesítéséből fakad a logikai pozitívizmus minden tétele. Ez az oka annak, hogy szerinte a valóság eleve az egyedi megfigyeléssel hozzáférhető anyagvilággal azonos. Ezért mond le a logikai pozitívizmus (Kanttal ellentétben) az empirikusan megalapozhatatlan szintetikus a priori ítéletekről, amiből az a kifejezetten is vallott következmény fakad, hogy a tényítételek mindig csak feltételesek lehetnek. Az analitikus ítéleteket is ezért fogják szűkebbre, mint Kant, amennyiben tautológiának tekintik azokat. Végül pedig ez a magyarázata annak, hogy a filozófia immár egyetlen feladata a nyelv logikai elemzése (és pedig kizárólag az empirikus verifikálhatóság értelmességi kritériuma alapján).

A logikai pozitívizmus téziseinek tudományos vitája persze hamarosan igazolta azok tarthatatlanságát. Ezért ma már senki nem képviseli azokat eredeti radikalitásukban. Elsősorban a következő gyöngeségekre mutattak rá:

1. Nem elhanyagolható az a kérdés, hogy mi a logikai státusza magának a verifikációs elvnek. Empirikus tétel nem lehet, ugyanakkor kétségkívül nem pusztán formális, hiszen nem állíthatjuk róla, hogy merő tautológia; sokkal inkább olyan általános kijelentés, amely a beszélő szándéka szerint valami meghatározott dolgot állít a realitásra vonatkozó tételekről. Ez a belátás választás elé állította a neopozitívizmust: vagy elfogadja, hogy vannak olyan tételek, amelyek értelmesek és tudományosan érvényesek, jóllehet az értelemmel bíró kijelentéseknek a neopozitívista gondolkodók által kijelölt egyik osztályába sem sorolhatók, vagy pedig azt kell állítania, hogy a tudományos bizonyosság végső alapja nem más, mint egy értelem nélküli „metafizikai” kijelentés. A rendszer mindkét esetben felülvizsgálásra szorul.

2. Ezenkívül megmutatkozott, hogy az értelmesség empirikus kritériuma a logikai pozitívizmus számára fölöttebb kellemetlen következményhez vezet, nevezetesen ahhoz, hogy a természettudományos kutatások alapvető hipotézisei (például a tömeg és energia megmaradásának tétele) - egyedi megfigyelések által nem verifikálhatók lévén - szükségképpen értelem nélküli, metafizikai tételek.

3. További megoldhatatlan nehézséget támasztanak a „protokolltételek”, amelyek, úgymond, a tartalmilag tudományos kijelentések bázisát képezik. Mit is jelent az, hogy valami „adott”? Maga a folyamat van adva, amit megfigyelek, vagy csak a rá vonatkozó érzéki adataim? Mindenekelőtt pedig miként viszonyul egymáshoz tétel és valóság? „Hogyan kell érteni a kijelentés viszonyát a folyamathoz, amelyet leír? Ezek a folyamatok,

bárhogyan írjuk is le azokat közelebbről, soha nem lehetnek szigorúan véve azonosak a kijelentéssel, hiszen különböző dimenziókhoz tartoznak. Ezért is beszélünk „megegyezésről”. Mármint azonban a tétel és a valóság megegyezésének vizsgálata végett a kettőt össze kell hasonlítani egymással - ami viszont a pozitivizmus alapfeltevése szerint nem lehetséges: a valóság és a tétel viszonyáról semmit sem jelenthetünk ki” (W. Schultz 1972, 52.).

4. A protokollkijelentéseknek mint tiszta megfigyelési tételeknek a hangsúlyozása 42
egyébként már csak azért is problematikus, mert nem létezik teóriamentes vagy általánosabban fogalmazva előzetes értelmezés nélküli megfigyelés.

5. A logikai pozitivisták szemére lehet vetni (igaz, nem csupán nekik, de nekik ki- 43
váltképpen), hogy nem veszik figyelembe a megismerő alanyt mint a megismerés aktív szereplőjét. Noha mindenütt feltételezik, ahol megfigyelésekről van szó, de szerepe mind-össze abban merül ki, hogy regisztrálja a konkrét tényeket és történéseket. A megismerés folyamatát - a neopozitivisták eszménye szerint - amennyire csak lehet, a szubjektum nélkül kell megmagyarázni. Csakhogy ez alapján véve ellentmondásos követelmény. „A pozitivista kiindulás nyíltan a szubjektivitás kikapcsolására törekszik megismerés folyamatából. Az igazság iránti szeretetből? Minden bizonnyal! Egyszersmind azonban az igazságnak is előírja, miként kell megmutatkoznia - a véges tényállások bináris igen-nem döntéseinek játékterében” (B. Casper 1972, 37.).

Irodalom:

Carnap 1931, 1966, 1977.

Schultz 1972.

Ayer 1970, 1976.

Krampf 1973.

Inciarte 1972.

Ettelt 1979.

3. A metafizikával szembeni viszony a későbbi analitikus filozófiában

A sokrétűen differenciálódott későbbi analitikus filozófiában lényegesen mérséklődött 44
a kezdetek radikális metafizika-ellenessége. Egyre inkább megerősödött az a vélemény, hogy a metafizikusok nem színtiszta értelmetlenségeket mondanak. Ehhez a belátáshoz részint az a körülmény vezette el e gondolkodókat, hogy az értelmesség empirikus kritériuma alapján megoldhatatlannak bizonyult pontos határt vonni a „tudományos” és a „metafizikai” kijelentések között. Mivel pedig ezenfelül szintén nem vált be minden esetben K. Poppernek az a javaslata, hogy a kijelentéseknek a megfigyelések alapján történő elvi falszifikálhatóságát alkalmazzák elhatároló kritériumként, ezért bele kellett törődni abba, hogy egyetlen átfogó elméletből sem lehet kikapcsolni bizonyos, metafizikainak nevezendő feltevéseket. Az analitikus filozófusok megváltozott magatartásának másik oka Wittgensteinnek a „Filozófiai vizsgálódások”-ban (Philosophische Untersuchungen) a nyelvről kidolgozott fölfogása volt. E szerint tévedés úgy vélni, hogy a nyelv egyetlen rendeltetése a tényállások pusztja leírása. Sokkal inkább föl kell tételezni, hogy különböző „nyelvjátékok” léteznek, amelyek mindegyikének megvan a maga célja, és ezek azáltal igazolódnak, hogy segítségükkel bizonyos összefüggésekben az ember képes megértetni magát. Nem zárják ki egymást kölcsönösen, ezért tehát semmit nem lehet ellene vetni a metafizika nyelvének sem, amelyben egy lehetséges magatartás fejeződik ki a világgal szemben.

Ez az újkeletű tolerancia, sőt érdeklődés azonban korántsem határtalan. Ha a metafizikai nyelvjátékot a nyelvhasználat egyik értelemmel bíró lehetőségének tekintik is, azt a nézetet, hogy a metafizika végérvényes fölvilágosítást nyújtana a teljes realitásról, visszautasítják, mondván, már az a gondolat is abszurd, ami szerint léteznék a összes többit átfogóan megalapozni képes nyelvjáték. Továbbá kétségbe vonják a metafizikai rendszerek kapcsolatát a valósággal, még akkor is, ha elismerik, hogy kidolgozhatók értelmességgel rendelkező, önmagukban ellentmondásmentes metafizikai teóriák. E kétely alapja az az állítás, hogy igazán csak az empirikus tudományok illetékesek a valósággal kapcsolatban. Íme, tehát láthatjuk, hogy a későbbi analitikusok is Kant véleményét vallják, amely szerint minden teória üres, amennyiben meghaladja a lehetséges egyedi tapasztalást. Ez az álláspont magyarázza egyszersmind a bizalmatlanságot is az olyan általános terminusok használatával szemben, mint például „realitás”, „egzisztencia”, „létrejövés”. Az analitikus filozófusok azt a véleményt képviselik, hogy „lét” mint lét nem létezik, hanem csak egyedi létezők vannak; egyetemes igazság mint olyan szintén nem létezik, hanem csupán igaz kijelentéseket tehetünk; az indukció elvont problémája is értelmetlenség, mivel legfeljebb csak az egyes induktív bizonyítások vizsgálatáról lehet beszélni (vö. C. B. Daly 1961, 181.).

Bizonyos alapvető előzetes feltevések tehát továbbra is vitathatatlanak számítanak. A megismerés, amennyiben tartalmi tudásra törekszik, világosan azonosítható „tárgyakra” irányul, amelyek vagy egyedi dolgok vagy azok tulajdonságai, vagy pedig elvont „entitások”, mint pl. a dolgok osztályai. Tartalmi tudás ezért kizárólag egyedi érzékelésből származhat. És ezért tartják a filozófiai vizsgálódások esetében is kötelezőnek a szaktudományok számára minden bizonnyal jogos követelményt, hogy ti. a tudományban használt fogalmaknak mindenkor egzaktaknak kell lenniük, ill. csak akkor beszélhetünk tudományról, ha az elért tudást egyértelműen definiált, egymástól világosan elhatárolt fogalmakkal tudjuk kifejezni. Ebben kétségkívül helyes az, hogy a metafizikának nem szabad kitérnie a nyelvkritika kihívása elől. Ám az még tisztázandó, hogy vajon a nyelvileg megjeleníthető valóság határai minden további nélkül egybeesnek-e azzal, ami egyértelmű fogalmisággal kifejezhető.

Irodalom:

- | | |
|------------------|-----------------------|
| Haller 1967. | Körner 1970, 211-289. |
| Tugendhat 1967. | Röd 1976. |
| Walsh 1967. | Inciarte 1978. |
| Apel 1967-68. | Runggaldier 1990. |
| Stegmüller 1969. | |

III. Lehet-e igaz kijelentéseket tenni az empíria számára hozzáférhetetlen valóságról?

Valaminek a lehetséges voltát csakis azáltal lehet minden kételytől mentesen igazolni, 47
hogy feltárjuk tényleges valóságát. Ha tehát a metafizika mint tudomány lehetőségességét
akarjuk igazolni, akkor azt kell megmutatnunk, hogy ténylegesen léteznek igaz kijelenté-
sek az empíriával nem hozzáférhető valóságról. Amennyiben sikerül megmutatni, hogy
csakugyan léteznek ilyen kijelentések, világossá válik az is, miként juthatunk el azokhoz,
ill. mi módon állnak rendelkezésünkre. Ezzel pedig egyszersmind azt is bebizonyított-
tuk, hogy létezik a valóságnak olyan területe, amely az empíria számára hozzáférhetetlen
(vagyis a valóságot nem szabad azonosítani azzal, amit érzékileg megtapasztalhatunk).
Más szóval így világossá válik, miképpen juthatunk el erre a területre. Majd az is meg-
mutatkozik, hogy az erre a területre irányuló kijelentések nem függetlenek egymástól,
hanem a nem empirikus valóságról szóló igaz kijelentések összefüggő rendszerét alkot-
ják. Ha pedig van ilyen rendszer, akkor létezik metafizika mint tudomány. Ez tehát az
a program, amelyet lépcsőről-lépcsőre kell megvalósítanunk. - Újfent megjegyezzük, hogy
empírián a tapasztalásnak azt a módját értjük, amely a számunkra tárgyilag adott való
észlelése által jön létre.

1. A „retorzív” következtetés

Programunk értelmében azt kell megmutatnunk, hogy az ember képes kétségtelenül 48
igaz kijelentéseket megfogalmazni a nem empirikus valóságról. A metafizika ellenfelei kü-
lönböző okokból tagadják ezt, vagyis azt állítják, hogy *az ember számára nem lehetséges
igaz kijelentéseket tenni olyan valóságról, amely az empíria révén nem érhető el*. Ezzel
az állítással azonban (anélkül, hogy akarnák, vagy épp gondolnának rá) egyfajta tudást
fejeznek ki valamiről, ami az empíriával elvileg nem hozzáférhető. Amennyiben ugyanis
valaki (bármilyen) kijelentést tesz, mikor tehát valóban kijelentésként érti azt, nem pedig
csupán nyelvtani példaként vagy mások véleményeként említi, akkor igaznak állítja kije-
lentését. Amennyiben pedig igaznak állítja, annyiban egyszersmind igaznak, feltétlenül
érvényesnek kell állítania mindazt, ami az adott kijelentés igaz voltának szükséges feltéte-
le. Esetünkre alkalmazva: az az állítás, mely szerint senki sem tehet igaz kijelentéseket az
empíria által nem hozzáférhető valóságról, csakis akkor lehet igaz, ha egyáltalán tudjuk,
hogy miről lehet és miről nem lehet igaz kijelentéseket tenni. Ilyenformán a metafizika
ellenfelei által megfogalmazott állítás eleve magában foglal bizonyos tudást megismeré-
sünk elvi hatósugaráról. Ez a tudás pedig kétségtelenül olyasvalamire vonatkozik, ami az
empíria számára hozzáférhetetlen. Hiszen nyilvánvaló, hogy megismerésünk elvi hatósu-
gara soha nem állapítható meg empirikusan (vagyis egyes, jelenlévő tárgyak megfigyelése
által). Egyben az is nyilvánvaló, hogy megismerésünk elvi határáról való tudás olyan
tudás, amely a realitásra vonatkozik. Amennyiben ugyanis tudunk megismerésünk elvi
korlátairól, olyasvalamiről tudunk, ami tényleges (konkrétan adott) tudásunkat valóban
meghatározza, amittől tehát nem lehet elvitatni a „realitás” megjelölést (ami persze ko-
rántsem jelenti azt, hogy olyasmiről tudunk, ami tárgyként van jelen). Azon állítás tehát,
mely szerint senki nem tehet igaz kijelentéseket az empíria számára elérhetetlen valóság-
ról, csak akkor lehet igaz, ha olyan tudásnak birtokában vagyunk, amely az empíriából
nem vezethető le, ugyanakkor mégis a realitásra vonatkozik. Ez viszont azt jelenti, hogy

a metafizika ellenes állítás ellentmondást tartalmaz. Igaz, nem kifejezett, hiszen nem kijelentés áll szemben kijelentéssel. Nem azt mondjuk: „lehet igaz megállapításokat tenni a nem empirikus valóságról” és „ilyenmi nem lehetséges”. Sokkal inkább olyan ellentmondásról van szó, amely a kijelentés tartalma és tényleges állítása között feszül: a kijelentés igaz volta egy hallgatólagos feltevéstől függ, amely éppenséggel ellentmond annak, amit maga a kijelentés kifejezetten állít. Mivel pedig ez a feltevés elengedhetetlen feltétele a kijelentés igazságának, ezért nem mondhatjuk, hogy semmilyen módon nem jut kifejezésre. Igenis kifejeződik, csak hogy nem közvetlenül, hanem közvetett módon, nevezetesen a kijelentés megtételével, vagyis azáltal, hogy komolyan gondoljuk s ilyenformán igazként állítjuk.

Hasonló példák egész sorával állhatnánk elő. Már megpendítettünk efféle gondolatmenetet, amikor Kantról és a logikai pozitivizmusról szóltunk (34, 39). Most csupán két további említünk: 49

(1) A radikális szkepticizmus szükségszerűen nyomban szertefoszlik, mihelyt kifejezett álláspontként fogalmazódik meg. Ama állításnak ugyanis, amely szerint megismerésünkben nem létezik bizonyosság, legalább önnön magát bizonyosnak kell tekintenie, hogy komolyan vehető legyen mint állítás. Mi több, ez akkor is helytálló, ha csak valószínű tézisként képviselik a szkepticizmust. Hiszen amennyiben valaki ezt a felfogást vallja, burkoltan azt állítja, hogy legalábbis valószínűségében bizonyos.

(2) Ha valaki a teljes determinizmus mellett és az akaratszabadság ellen hoz fel érveket, akkor ezzel azt a meggyőződését juttatja kifejezésre, hogy ellenfele racionális érveléssel meggyőzhető a determinizmus igazságáról, vagyis belátható okok alapján ítéletet alkothat róla. Ez azonban lehetetlen volna, ha állítása helytálló lenne, mert akkor bármely meggyőződés, bármely állásfoglalás, de bármiféle argumentáció is pusztán következménye lenne egy szükségszerűen zajló folyamatnak, amelyre racionális érvekkel az ember a legcsekélyebb befolyást sem gyakorolhatja (vö. Keller 1982, 66. sk.).

Az effajta érvek formája az ún. „retorzió”, mely abban áll, hogy a bizonyító eljárás során ellenfelünk saját érvét fordítjuk ellene. (Pontosabban mondván a klasszikus logikában akkor beszélünk retorzióról, ha egy dilemma „visszafordítható”. Dilemmán olyan szillogizmust értünk, amelynek felső tétele teljes diszjunkció - vagy A , vagy nem A , míg az alsó tételben a diszjunkció mindkét lehetséges tagjából ugyanaz következik. Az argumentum „visszafordítható”, ha az alsó tételben szereplő két hipotetikus állításból más feltevessel ellentétes következtetésre lehet jutni.) Esetünkben természetesen ennek az érvelési módnak speciális formájáról van szó, mivel itt nem ahhoz kapcsolódunk, amit ellenfelünk kifejezetten mondott, hanem ahhoz, amit kijelentése állításakor - annak érvényessége érdekében - mint elengedhetetlen feltételt igaznak kellett tekintenie, függetlenül attól, hogy akarta-e vagy sem. Ezekben az argumentumokban tehát azáltal bizonyítjuk valamely A kijelentés igaz voltát, hogy megmutatjuk: az A -nak ellentmondó kijelentés önmagát függeszti fel az állításával szükségképpen együtt járó ellentmondás következtében. Mivel az ilyen érvekben rejtett ellentmondást leplezünk le, ezért az argumentációnak ez a módja a legnagyobb mértékben bizonyító erejű. 50

Ennek ellenére a filozófiai vitában nem méltatják elég figyelemre ezt az érvelési módot, mivel ezekben az esetekben nem tételek közötti, hanem olyan ellentmondásról van szó, mely egy kijelentés megfogalmazott tartalma és a kijelentés igaz voltához szükséges előzetes feltevések között áll fönn. Ebből pedig az következik, hogy a csupán közvetve kifejeződő előfeltevést először is meg kell fogalmazni, hogy azután szembeállítható le- 51

gyen a kifejezett tartalommal. Ez a megfogalmazás azonban nem rögzíthető egyszer s mindenkorra, hanem különböző módon történhet. Ez az oka annak, miért is tűnik úgy, hogy valamiféle ellenőrizhetetlen, önkényes mozzanatot rejt magában minden ilyen szembeállítás, ill. minden abból levont következtetés. Kivált akkor támad valakinek ilyen benyomása, ha a tudományosság valamely előre meghatározott eszményéhez igazodik. Ám joggal merül föl a kérdés, miért kell a metafizikának efféle eszményhez igazodnia ahelyett, hogy maga dolgozná ki a tudományosság hozzá illő fogalmát. Ezt ugyanis a metafizikai kijelentések tulajdonságaiból kell kihámozni. Már eddigi megfontolásainkból kirajzolódik három ilyen tulajdonság:

1. A metafizikai kijelentések olyan állítások, amelyekben a mindennapi élet többnyire spontán alapmeggyőződésesei válnak tudatossá s nyernek megfogalmazást. E kijelentések tartalma megdönthetetlenül bizonyos, mivel azt komolyan tagadni sem lehet anélkül, hogy érvényességét ne kellene hallgatólagosan eleve feltételezni. 52

2. Mindazonáltal e kijelentések - mint már említettük - nem rögzíthetők pontosan. Amint kifejezett formában fogalmazzuk meg őket, azt a tudást fejezik ki - mindig is elégtelenül -, amely egyben saját érvényességüknek is lehetőségi feltétele. Ennek okára könnyen rávilágíthatunk: az, amit a valóság empirikusan ellenőrizhetetlen mozzanatairól tett kijelentések kifejeznek, vagyis e kijelentések tartalma - per definitionem - nem tartozik ahhoz, amire megismerésünk s ennek folytán kijelentéseink rendszerint közvetlenül irányulnak, és ezért csak közvetve, vagyis a tárgyra vonatkozó állításaink alkalmával ismerhetők föl. Mivel e metafizikai kijelentésekben a tárgyra irányuló megismerésünk lehetőségi feltételeiről van szó, ezért tartalmuk nem fejezhető ki nyelvileg azon a számunkra megszokott, az egyik dolgot a másiktól világosan elkülönítő módon, amelyet joggal követelünk meg a tárgyra irányuló kijelentéseinktől. Ezért mutatkoznak a jelenlévő tárgyakat leíró nyelv álláspontjáról szemlélve homályosnak és pontatlannak, mi több, azt a benyomást keltik, hogy minden tartalmat nélkülöznek. Ez azonban semmiképpen sincs így, noha tartalmuk csakugyan nem rögzíthető egyértelműen. 53

3. A kifejezetten megfogalmazott ismeret síkja „mögött” vagy „alatt”, ill. azon „túl” tehát másik megismerési síkot kell elfogadnunk, amelyet egyáltalán nem szoktunk megfogalmazni és egyáltalán nem fejezhetünk ki úgy, mint tárgyi megismerésünket. E másik megismerési sík jelentősége mindazonáltal éppen abban rejlik, hogy minden kifejezetten megfogalmazott, közvetlenül a tárgyra irányuló megismerésünk fundamentumát alkotja. Nevezhetjük „implicit”, azaz burkolt vagy „nem tematikus”, tudásnak, azt azonban hangsúlyoznunk kell, hogy szintén kifejeződik, ámbár nem közvetlenül, hanem csupán a kifejezett tartalom állítása alkalmával. Ha nem így volna, mit sem tudhatnánk megismerésünk e háttérben húzódó síkjáról, továbbá lehetetlen lenne az is, hogy úgy beszéljünk róla, mint a tudás vagy a megismerés egyik fajtájáról. Ennek a megkülönböztetésnek a fényében *a metafizikát ama filozófiai diszciplínaként határozhatjuk meg, amely arra a feladatra vállalkozik, hogy ezt a háttérben rejlő alaptudást feltárja és rendszerezett formában megfogalmazza.* Ennek a feladatnak a természetéből adódik a metafizika minden nehézsége, befejezhetetlensége - ám egyszersmind minden más tudásunk számára alapvető jellege is. 54

A nem empirikus realitásról tett szükségszerűen igaz kijelentések retorzív igazolásával szemben fölhozható egyik ellenvetés abból adódik, hogy az előadott gondolatmenet az első pillantásra bizonyos hasonlóságot mutat azokkal a kijelentésekkel, amelyekből - önmagukra vonatkoztatva őket - paradoxonok következnek. Mivel ezek bizonyos szabályok 55

figyelembe vételével elkerülhetők, ezért kézenfekvőnek látszik a gondolat, hogy valami hasonló eljárással kíséreljük meg érvényét venni a retorzív következtetésnek is. Ennek a feltétele persze az, hogy a két eset valóban hasonló. Ez azonban nincs így.

Példaként vegyük a hazug klasszikus paradoxonját. Így szól a krétai: „Minden krétai hazudik”. Mármint az a kérdés, igazat vagy hamisat állít-e krétai emberünk? Ha abból indulunk ki, hogy igazat mond, akkor, mivel minden krétai, így - krétai lévén - emberünk is hazudik, tehát nem mond igazat. Ha pedig azt tesszük föl, hogy nem mond igazat, akkor a krétai hazudik, vagyis - maga is krétai lévén - igazat mond ... Itt tehát az állítás igazságából hamisság, hamisságából viszont igazság következik. Másik példa a Russell nevéhez fűződő paradoxon. „Ha képezzük mindazoknak az osztályoknak az osztályát, amelyek nem tartalmazzák önmagukat, majd feltesszük a kérdést, vajon ez az osztály tartalmazza-e önmagát, akkor a kérdésre adott igenlő válaszból az következik, hogy önmagát nem tartalmazza, a nemlegesből pedig az, hogy akkor tehát tartalmazza önmagát” (Bochenski-Menne 1973, 89.). Ebben az esetben is az az ellentmondás, hogy bármely feltevésből az ellentéte következik.

A retorzív következtetés fenti eseteiben azonban egészen más a helyzet. Az állítás, amely szerint képtelenek vagyunk igaz kijelentéseket tenni a nem empirikus valóságról, csak ama hallgatóságos feltevés mellett lehet igaz, hogy - nem empirikusan nyerhető - tudomásunk van kijelentéseink elvi határaitól. Nem olyan feltevésről van tehát szó, amelyet külön ki kell fejezni, hogy ellentmondásra jussunk. Éppenséggel nem úgy áll a dolog, hogy az egymással ellentétes feltevéseket - amelyekből hol az egyik, hol a másik kizáró ellentéte következik - kifejezetten meg kell fogalmazni, hogy paradoxonba ütközzünk. Itt tehát nem vagylagos feltevések közötti választásról van szó, hanem egyetlen feltételről, egyetlen előzetes feltevésről, amellyel hallgatóságosan feltétlenül élni kell, az lévén a kijelentés igazságának lehetőségi feltétele.

Irodalom:

- | | |
|----------------|----------------------------------|
| Apel 1984. | Philosophie und Begründung 1987. |
| Kuhlmann 1985. | Weissmahr 1989. |
| Kneale 1987. | |

2. Az, ami ésszerűen nem tagadható

A legtöbb kijelentés lehet igaz vagy hamis. Kontingens tényállások esetében - attól 56 függően, hogy a tényállás megvalósult-e - mindig fönnáll ez a kettős lehetőség. Ezért érdemes a kísérletező tudományok számára azáltal elhatárolódni a metafizikától, hogy (ha nem is a kutatások mindennapi gyakorlatában, de legalább elméletileg) a falszifikálhatóság elvéhez tartják magukat, azaz csak akkor készek tudományos tételről beszélni, ha megadhatók azok a kritériumok, amelyek szerint a nevezett tétel hamis lehet. A kísérletező tudományok tételeire áll tehát az, amit L. Wittgenstein jegyzett föl a naplójába: „Hogy egy tétel igaz lehessen, kell, hogy hamis is lehessen” (1915. június 6., Wittgenstein 1960, 143.). Mindazonáltal ez a megállapítás nem tekinthető általános szabálynak az igaz kijelentések bármilyen fajtájára nézve. Itt most nem csak azokra gondolunk, amelyek logikai formájuk alapján - mint tautológiák - soha nem lehetnek hamisak, hanem azokra is, amelyek tartalmuk alapján nem lehetnek tévesek. Ezek ama kijelentések, melyek azt fejezik ki, amit nem lehet tagadni anélkül, hogy ellentmondásba ne kerülnénk

a kijelentéssel szükségszerűen velejáró burkolt állítással. Nos, az ilyen kijelentések a szó szoros értelmében vett metafizikai kijelentések. Ennek megfelelően persze léteznek olyan kijelentések is, amelyek soha nem lehetnek igazak; éspedig nem csak azokra gondolunk, amelyek - mint ellentmondások (ill. értelem nélküli mondatok) - formájuk alapján soha nem lehetnek igazak, hanem azokra, amelyek tartalmuk alapján csak hamisak lehetnek, mert olyasvalamit állítanak, ami csak a kijelentés megtételekor szükségképpen fellépő ellentmondás árán állítható. Mármint az ezeknek ellentmondó tételek (vö. 52) a metafizika tételei.

A szükségszerűen igaz, tartalmilag nem üres mondatokra vonatkozóan már említettünk néhány példát. Most a következő kérdést akarjuk tisztázni: *mi az, amit állítás megtételekor nem lehet burkolt önellentmondás nélkül tagadni?* Mit kell bármely (akár igaz, akár hamis) állítás megtételekor szükségszerűen előzetesen feltételeznünk, ill. az állítással együtt állítanunk? Úgy helyénvaló, hogy e kérdésre most még ne adjuk meg az átfogó választ. A válasz ugyanis csak az egész metafizika kidolgozásával születhet meg. Itt pedig egyelőre csupán a metafizika megalapozásánál tartunk. Figyelmünket ezért két olyan alapadottság vizsgálatára korlátozzuk, amelyek minden kijelentésben benne rejlenek: az egyik, hogy saját létezésünkről tudva egyszersmind tudunk a „létről”, a másik pedig, hogy tudjuk, kijelentéseink képesek az igazság megragadására.

57

a. Az ember minden kijelentésében tud létezéséről és a „létről” egyáltalán

Amennyiben bármilyen kijelentést teszek (vagy amennyiben bármilyen más tudatos tevékenységet folytatok), kétségtelen számomra, hogy vagyok, létezem. Ezzel a megállapítással más kiindulási pontból ugyanazt a belátást fogalmaztuk meg, amelynek révén Descartes a kételkedésből eljutott a „vagyok” megdönthetetlen bizonyosságához, és ilyenformán sikerült leküzdenie radikális kételyét. A (majdnem) azonos gondolatmenet ellenére figyelmünket nem pontosan arra irányítjuk, amire Descartes. Számára alapjában csak arról a kétségbevonhatatlan bizonyosságról volt szó, amely a „vagyok” tételét kíséri, valahányszor valaki ezt kimondja, vagy gondolatban felidézi, hogy e bizonyosságból kiindulva megalapozhassa minden további tudását. Minket viszont elsősorban az érdekel, amit ez a minden állítás megtételekor az önmagunk létezéséről előre feltételezett tudás tartalmilag szükségszerűen magában foglal.

58

Megjegyzendő, hogy ez a létezéséről való tudás nem valamiféle következtetés eredménye, hanem közvetlen tapasztalat: bármilyen kijelentést téve is (vagy bármilyen más tudatos tevékenységet végezve) tudatában vagyok cselekvésemnek és egzisztenciámnak, pontosabban mondván: egyszersmind arról is tudok, hogy amit éppen cselekszem vagy teszek, az az én aktivitásom. Ezért is helytelen ezt a tényállást úgy értelmezni, amint A. J. Ayer teszi, mondván, a „gondolkodom” jelentése csupán ez: „íme, itt van egy gondolat” (vö. Ayer 1970, 59.). Nem arról van szó ugyanis, hogy egy gondolat tényleges meglétéből kell levezetni valamit, hanem arról, amit a gondolkodás aktusában vele együtt tudok. Másfelől viszont ezt, az ember minden tudatos aktivitását kísérő tudását olyképpen sem szabad értelmezni, mintha csupán ezt szögeznél le: ha egy „dologról” kijelenthető, hogy valamely tevékenységet végez (pl. gondolkodik), akkor ez a kijelentés burkoltan magában foglalja, hogy az illető „dolog” egyúttal létezik is. Ez az értelmezés azért nem helytálló, mert nem olyasvalamiről van szó, amit adott körülmények között bármely tetszőleges megfigyelő megállapíthat, hanem arról, amit mint cselekvő tudok, ami tevékenységem

végrehajtásában mindenkor jelen van számomra. Ez pedig nem más, mint saját létezésem, amelyről tehát eredendően tudok, azaz anélkül, hogy ezt a tudást az egzisztencia bármiféle máshonnan nyert fogalma közvetítené. Hiszen tudatos tevékenységemben adva van számomra saját létezésem, és csak ezáltal tudom egyáltalán, mit jelent „lenni”.

aa) E tudás problematikája

Mindazonáltal ez a tudás sajátos jellegű. Egyfelől ugyanis kétségtelen számomra, hogy 59 vagyok, létezem, s ebben oly módon tárul föl előttem a „lét” értelme, hogy ezzel kapcsolatban sem különösebb külső felvilágosításra nem szorulok, sem pedig nem is kaphatok ilyesmit. Másfelől viszont saját énem, tulajdon egzisztenciám még számomra sem ragadható meg igazán; az, ami itt föltárul előttem, nem rögzíthető szilárd tartalomként. Semmi sem áll közelebb hozzám, mint énem, és mégis, mindegyre kisiklik fürkésző-kutató pillantásom hatósugarából. Amíg meghagyom tárgyi megismerésem háttérében, addig kétségtelenül „jelen” van, mihelyt azonban megragadni igyekszem, elillan: énem soha 60 sincs adva számomra empirikus módon.

Ezért is érthető bizonyos mértékig, hogy a kijelentés megtételével együtt föllépő el- 60 lentmondás dacára, miért mondhatta D. Hume az „Értekezés az emberi természetről” című könyvében (I, 4,6), hogy csak tudatunk különféle állapotait észleljük, ám soha nem áll rendelkezésünkre bizonyosság egy, a személyes önazonosságot szavatoló és alkotó én tényleges létezéséről. S valóban úgy van, hogy soha nem bukkanunk rá érzetek nélküli, póre önmagunkra. Tehát sohasem figyelhető meg az én mint én. Ennek nyomán érthető Kant is, aki a paralogizmusokról szóló főrészben (KrV A 341-405., B 399-432.) bírálja a racionalista metafizikának a „gondolkodom” fogalmi elemzésére fölépített lélektanát. Kritikájában kétségkívül helyes az a megállapítás, „hogy az én, amely a gondolkodás alapjául szolgál, nem lehet ugyanabban az értelemben tárgy, mint az, ami számára mint tőle magától különböző objektum van adva a gondolkodásban. Az sem lehetséges, hogy a kategóriákat mint a szemléletes adottság szintézisének törvényeit . . . ugyanabban az értelemben alkalmazzuk az énre [mint a jelenségekre]” (Brugger 1955, 116.). Ez azonban semmiképpen sem bizonyítja azt, hogy a megismerő és cselekvő ember mit sem tud saját létezéséről. Ezt szemlátomást maga Kant is megsejtette, mivel az egyik megjegyzésben (B 422. sk.) beszél az énről, „amely tényleg létezik” és amely nem empirikus képzetként, hanem „tisztán intellektuálisan” van adva. Ezenkívül ez a bizonyos egzisztencia-tapasztalás Kant szerint megelőzi azt a tapasztalást, amely a kategóriák alkalmazásával jön létre (vö. Brugger 1955, 114-119.).

Hume, Kant és mások fölfogása mögött az a meggyőződés rejlik, hogy csak akkor 61 beszélhetünk tudásról, ha az egyértelműen megadható tárgyakra vonatkozik. Az ugyan kétségtelen, hogy ennek a nyelvtani forma szerint így is kell lennie, vagyis lehetetlen valamiről kijelentést tenni anélkül, hogy tárgyként megneveznénk és mint ilyent bevezetnénk a vitába. Ám ezzel még nem dőlt el, vajon elvileg csak arról folyhat-e a magától értődően mindig nyelvileg megfogalmazott filozófiai eszmecsere, ami maradéktalanul tárgyasítható.

bb) Hol húzódnak tudásunk határai?

Azzal a kérdéssel, hogy vajon csak arról lehet filozófiailag vitatkozni, ami maradéktalanul 62 objektíválható, voltaképpen azt a minden szisztematikus gondolkodás számára döntő problémát fogalmaztuk meg, amely megismerésünk, ill. nyelvünk határait, s ezzel vilá-

gunk határára irányul. E kérdéssel kapcsolatban feltétlenül egyetérthetünk L. Wittgenstein kijelentésével, amely szerint „Nyelvem határai világom határait jelentik” (Tractatus 5.6), ugyanakkor mégis vallhatjuk azt a véleményt, hogy a „Tractatus” szerzője túlságosan szűkre szabta nyelvünk s ennek következtében világunk határát. Ez a vélekedésünk éppenséggel magára a „Tractatus”-ra hivatkozhat. Hiszen maga Wittgenstein az, aki egyrészt az előszóban megállapítja: „Mindazt, amit ki lehet fejezni, világosan lehet kifejezni; amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell” (vö. 4.116 és 7, Márkus György fordítása, Budapest, ²1989, 34., 90.), majd pedig ezt követően úgyszólván a teljes műben tartja magát ehhez az alapelvhez; másfelől azonban munkája utolsó lapjain nem csupán azáltal érzékelteti ezen alapelv ellentmondásos jellegét, hogy egy rejtélyes megjegyzésben az egész „Tractatus” értelmetlenségét állítja (6.54), hanem azáltal is, hogy egyáltalán megemlíti a kimondhatatlant, a misztikust és azt, amiről nem lehet beszélni.

Ezzel a megjegyzéssel azonban némileg előresiettünk gondolatmenetünkben. Először 63 ugyanis még azt kell pontosabban megvizsgálnunk, hogy helyes-e számos nyelvfilozófus véleménye, mely szerint csak arról lehet komoly bölcseleti vitát folytatni, ami objektíválható, azaz világosan és egyértelműen azonosítható tárgyként meghatározható. E kérdés kapcsán - mint már utaltunk rá - először is el kell ismernünk, hogy beszélni valóban csak arról lehet, amit nyelvileg tárgyként bevezetünk a beszédbe. Ezzel az alapjában véve tautologikus megállapítással azonban még nincs eldöntve, hogy csak az tekinthető megismertnek, ami egyértelműen leírható. Bizonyos: az emberi megismerés a nyelvhez kötődik abban az értelemben, hogy számunkra nem létezik olyan megismerés, amelyből teljes egészében hiányoznék a nyelv. Hiszen a valóság valamiféle nyelvi interpretációja nélkül számunkra nem is létezik valóság mint valóság. Ám abból, hogy a valóság nyelvi ábrázolása szükséges annak megértéséhez, még nem következik, hogy csak az létezik, amit a nyelv (legalábbis a tárgyat egyértelműen leíró nyelv) maradéktalanul meg tud jeleníteni. Nem állíthatjuk tehát, hogy az a valóság, amelyre a nyelv vonatkozik, jottányival sem tartalmaz többet, mint ami fogalmilag pontosan megragadható. Ennélfogva nem lehet kizárni, hogy létezik a valóságnak olyan dimenziója, mely soha nem írható le pozitív módon, hanem csak azáltal fejezhető ki nyelvileg, hogy állító és tagadó kijelentések összekapcsolása révén utalunk rá. Nem szabad tehát eleve jogosulatlannak mondani egy ilyen „dialektikus” beszédmódot, midőn a valóság nyelvi ábrázolásáról van szó.

Ezen a ponton azonban a következő ellenvetést teszük: „Paradox jelenség nem létezik. Ha valamely jelenség leírásánál paradoxonba ütközünk, föl kell tételeznünk, hogy leírásunk helytelen premisszákból indult ki, ill. nem megfelelő kategoriális eszközt vett igénybe” (Tugendhat 1979, 11.). Ehhez a sokak által képviselt állásponthoz először is hadd jegyezzünk meg annyit, hogy a valóság, a megismerés, valamint a nyelv bizonyos meghatározott fölfogása képezi hátterét. Képviselői abból indulnak ki, hogy csak az valóság, ami tárgyként azonosítható, csak az megismerés, amelynek eredménye világosan kifejezhető ismeret, s ennek folytán csak az a beszéd van megengedve a valóság ábrázolására, amely mindent pontosan tárgyként azonosít. E gondolatmenet körkörös szerkezete szembeötlő. Ezzel egyben azt is állítjuk, hogy ez az álláspont megalapozatlan kíváncsi (erre egyébként maga Tugendhat is utal, vö. 1979, 58.), amely bizonyos szakterületen módszertani okok folytán meg lehet engedve, a valóság filozófiai interpretációjában azonban fölöttebb kérdéses. Továbbá rá kell mutatnunk arra, amire Wittgenstein „Tractatus”-ával kapcsolatos iménti rövid megjegyzésünkben is utaltunk (62), nevezetesen hogy végsősoron az a gondolkodás sem képes elkerülni aporetikus következményeket, amely minden

erejével világosságra és pontosságra törekszik. Pontosabban szólva, elkerülheti, ám csak akkor, ha eleve lemond az átfogó kérdéseknek (így pl. tárgyi tudásunk végső lehetőségi feltételeinek) vizsgálatáról. Mert csakugyan nem léteznek paradox jelenségek, ha jelenségen csak azt érti valaki, ami pontosan körülhatárolható, ill. ha azt, ami megmutatkozik, addig szabdalja részekre és izolálja, mígnem egyértelműen leírhatóvá válik. Ekkor viszont a módszer maga gondoskodott arról, hogy az egészt érintő és átfogó problémák immár föl sem merülnek, s ezzel a gondolkodásban nyoma vész mindennek, ami csodálkozást keltő és titokzatos (amit pedig nem szabad eleve az értelmetlenséggel és ellentmondásossággal azonosítani).

Amennyiben megállapítjuk, hogy tilos eleve tagadni a fogalmakat meghaladó, a tárgyasító beszéd által nem tökéletesen ábrázolható valóságtartományt, ezzel természetesen még korántsem bizonyítottuk, hogy ez a fogalmakat meghaladó dimenzió létezik. A bizonyítás csak a tapasztalásunkra irányuló reflexió eredménye lehet. 65

cc) A nem (teljesen) objektiválhatóról való tudás

Mindazok a filozófusok, akik csupán az egyértelműen azonosítható tárgyat tekintik realitásnak, szem előtt tévesztik, hogy mindahányszor gondolok egy tárgyat, beszélek, ítéletet mondok róla, a gondolkodás, a beszéd és az ítéletalkotás aktusában valódi létezésemet is megragadom, s ezáltal tudom, mit jelent „létezni”, egyáltalán „lenni”. Tudásom tehát sohasem csupán valamiről mint pontosan meghatározott objektumról való tudás. Sokkal inkább a következőképpen fest a dolog: ahhoz, hogy valamiről úgy tudhassak mint erről és erről a meghatározott valamiről, tudnom kell, hogy tudok, s ennél fogva tudó énem, valamint saját tudásom egyetlen egységben együtt van adva számomra. Ez a tudás saját tudásomról, továbbá létezésemről - tárgyi tudásom lehetőségi feltétele lévén - nem lehet maga is tárgyi tudás, hanem csakis annak háttere. Külön nem fejeződik ki, és soha nem is lehet maradéktalanul kifejezni. Ez igaz akkor is, amikor saját énem felé fordulok, amikor a magam énjéről beszélek. Énem ugyanis ebben az esetben - jóllehet, vagy pontosabban éppen azért, mert az alanytól (aki én magam vagyok) elkülönített tárggyá teszem - csupán a kijelentés aktusában van adva számomra mint olyasmi, amiről beszélek. Egzisztenciámnak ez a tárgyi tudás minden aktusában bennfoglalt „önmagam számára való jelenléte” olyan tudás, amelyet nem az énem valamely fogalma közvetít, hanem eredendően közvetlen s ennél fogva tapasztalati jellegű. E tudás közvetlensége persze „közvetített közvetlenség”, amely közvetítés azonban nem szünteti meg a közvetlenséget. Itt tehát tudó önmagam a tudott és ez utóbbi a tudó maga. E tudás mégis csupán a meghatározott tárgyra irányuló tudás aktusában bennfoglalt háttérként van adva számomra. Ezért nem rendelkezem énemről, ill. egzisztenciámról kifejezett intellektuális szemlélettel. 66

Mivel az énemről (egzisztenciámról) való tudást a közvetített közvetlenség e struktúrája jellemzi, ezért lehet, sőt kell róla látszólag ellentétes dolgokat állítani. Ha a tárgyi tudást tekintjük a megismerés mércéjének, akkor való igaz: az én mint én nem kifejezhető. Csakhogy ebből még semmiképpen sem következik, hogy énemről beszélve csupán a következő választás előtt állok: vagy az empirikus adatokat sorolom föl, amelyek azonban soha sem alkotják az énem teljes valóságát, vagy pusztán egy mindörökké ismeretlen x -re utalok. Hiszen énem (noha más módon, mint egy másik személy vagy épp tárgy) a legteljesebb mértékben ismert, minthogy közvetlenül megtapasztaltként egyszersmind minden tudatos cselekvésemben kifejeződik. Ám nem valamiféle statikus, szilárd jelentéstartalomként értett fogalom által, hanem a cselekvés dinamikájában, tehát a megragadásban 67

(a fogalomalkotásban mint szellemi tevékenységben), amelynek lehetőségi feltétele. Ez az oka annak, hogy az így kifejezett tudás elvileg nem rögzíthető szilárd tartalomként, minek folytán azok, akik csak az egyértelműen megállapíthatót tekintik realitásnak, oly könnyen tévesztik szem elől, jöllehet minden tudás és megértés alapja s átfogó a priorija.

Kiegészítésképpen még egy megjegyzés: énem és tulajdon egzisztenciám azáltal is megnyilvánul minden kijelentésemben - és pedig nem empirikus, de mégis kétségbevonhatatlan realitásként -, hogy minden állítás több, mint holmi puszta ösztönös reagálás vagy amolyan gépi „adat kibocsátás”. Ha állítok valamit, abban egyúttal mindig azt is kifejezem, hogy a szóban forgó állásfoglalás tőlem származik, én állok mögötte, a magaménak vallom. Ez az adottság persze ismét csak paradox a tárgyiasító gondolkodás számára: eredet vagyok a szó teljes értelmében, tehát belőlem indul ki valami, ami semmi tőlem különbözőre nem vezethető vissza - ugyanakkor mégsem vagyok a szó szoros értelmében abszolút eredet.

dd) Módszertani megfontolás és konklúzió

Az előzőekben nem arra irányítottuk figyelmünket, amire kijelentéseink vonatkoznak, hanem arra, amit minden kijelentésben - amennyiben tudatosan végrehajtott emberi tevékenység - szükségszerűen eleve feltételezünk. Az ekképpen nyert ismeretet Kant óta „transzcendentálisnak” mondjuk. Nem a tárgyakkal foglalkozik, hanem ténylegesen végrehajtott tárgyi megismerésünk a priori feltételeivel. Kant ezt így fogalmazza meg: „Transzcendentálisnak nevezem mindazt a megismerést, amely nem annyira tárgyakkal, mint tárgyról való megismerésünk módjával, amennyiben a priori lehetséges, foglalkozik” (KrV B 25.). A transzcendentális reflexióval nyert belátások rendszerét ugyancsak Kant nyomán „transzcendentális filozófiának” nevezik. A bölcséleti vizsgálódásnak ez a módja nem kizárólag a königsbergi filozófus fölfedezése. Jöllehet őelőtte nem alkalmazták azzal a módszertani tudatossággal, amelyet Kantnál megfigyelhetünk, mindazonáltal az alapjául szolgáló belátás, amely szerint a tárgyak megismerését a megismerő képességünk feltételei is meghatározzák, már Platón óta jelen van a filozófiában (vö. Flasch 1973, 105-152.). Mi több, Kantnak éppenséggel még a szemére is lehet vetni, hogy racionalisztikus és empirizmusra hajló szemléleti módja folytán csupán részben aknáztta ki a transzcendentális reflexió lehetőségeit, és nem hatolt el a gondolkodás legvégső alapjáig.

Már pedig hogy a transzcendentális reflexió lehetőségei távolabbra nyúlnak, mint Kant elismerte, az már eddigi gondolatmenetünkéből is kitűnik, amelynek révén eljutottunk az öntudathoz mint saját létünkéről és ezzel egyáltalán a létről való közvetlen, minden tudatos cselekvésben bennfoglalt, ám fogalmilag nem rögzíthető tudáshoz. A transzcendentális reflexió a valóság, ill. a megismerés többnyire észrevétlenül maradó dimenzióját tárja föl, amelyet az jellemez, hogy benne immár semmi értelme a valóság és megismerés megkülönböztetésének, *mivel itt a valóság és a megismerés egy és ugyanaz, lévén a valóságos a megismert és a megismert a valóságos.*

A transzcendentális reflexió a nyelvi történelemből indul ki, és annak nem tárgyi implikációit vizsgálja. Ezért a nyelvanalitikus filozófia várhatólag egyszer majd elvileg is leküzdözi a pozitivisták kezdeteitől fogva magával hordozott előítéleteit azzal kapcsolatban, hogy egyáltalán mit jelenthet az elemzés. Amíg viszont csupán a tárgyilag kifejezett tartalomra ügyel, és nem vesz tudomást a valóságnak erről a rendkívül fontos dimenziójáról, amelyre oly sokrétűen utal a beszéd minden aktusa, mindaddig nem válhat el világosan a nyelvtudománytól, ill. a formális szemantikától, s épp ezért a szó teljes értelmében vett

filozófiai diszciplína sem lehet.

Irodalom:

Maréchal 1949.	Holz 1966,1973.	Krings 1979.
Lotz 1955, 1978.	Lotz 1978.	Polányi 1985.
Muck 1964.		

b. A kijelentés és a valóság alapvető megegyezéséről való tudás

Aki valamit állít (bármit és bármiképp, adott körülmények között, tehát akár csupán 72
lehetőségként vagy valószínűségként), az nem csak azt állítja, amit kifejezetten megállapít
(pl.: ez a vonat lassan halad; minden ember halandó; az igazságosság kötelesség), hanem
bennfoglaltan azt is, hogy ténylegesen úgy van, ahogyan állítja, hogy tehát kijelentése
igaz. Megmondni, miként áll egy „dolog” (amelyről éppen szó van) anélkül, hogy bur-
koltan egyszersmind azt is mondanánk, hogy ténylegesen úgy van, merő értelmetlenség
lenne. Itt most nem foglalkozhatunk behatóbban a hazugság, az irónia, valamint a meta-
forikus beszéd súlyos és bonyolult kérdéseivel. Csupán a következőt állapítjuk meg: aki
hazudik, annak is szükségképpen az a szándéka, hogy ne hazugnak tartsák, hanem olyan
valakinek, aki komolyan gondolja állítását és az igazság igényével adja elő, máskülönben
ugyanis célt tévesztene a hazugság (1. erről: Weinrich 1974). A kijelentés igaz voltának
burkolt állítása tehát szükségszerűen hozzátartozik magához a kijelentéshez.

E megállapításunk persze elég semmitmondónak látszhat. S csakugyan, mi következ- 73
het belőle? Az egyedi kijelentések igazsága semmiképpen sem alapozható meg segítség-
vel. Hiszen a szokott módon minden állítást kísérő meggyőződés a kimondott tényállás
igaz voltáról a legkevésbé sem zárja ki az esetleges téves állításokat. Mindennek ellenére
a minden kijelentésben bennefoglalt állítás, amely szerint a kijelentés igaz, jelentős tény.
Erről lesz szó a következő két gondolatmenetben.

aa) Kijelentéseink elvi képessége az igazság megragadására

Kezdjük egy megjegyzéssel: az emberek (bizonyos elmebeteg kivételével) tudván tud- 74
nak arról, hogy kijelentéseik alkalmasint tévesek lehetnek. Ez azonban nem gátolja meg
őket abban, hogy rendre állításokat tegyenek, amelyekben - akkor is, ha csak lehetségesnek
vagy valószínűnek terjesztik elő - a feltétlen érvényesség igényével föllépő, ellentmondást
nem tűrő mozzanat rejlik. Ez máris azt a gyanút kelti bennünk, hogy a minden kije-
lentésben bennefoglalt állítást a kijelentés igaz voltáról, úgymond, „kétrétegűnek” kell
elgondolnunk, azaz úgy, mint ami mindig a tévedés veszélyével jár, ám ugyanakkor ma-
gában foglal egy másik vonást is, amely eredendően védve van a tévedéstől. E gyanúnkat
tovább erősíti a következő két megfontolás:

Az „igaz” és a „hamis” többnyire úgy szerepelnek, mint a kijelentés igazságértékének 75
két, egymással szembenálló változatai. Tisztán formálisan szemlélve a mondatot, azonos
értékűnek látszanak. Mihelyt azonban a tartalmat vizsgáljuk, nyomban világossá válik,
hogy az „igaz” és a „hamis” mint a kijelentések tulajdonságai nem egyenértékűek. Hiszen
joggal mondhatjuk: téves kijelentések csak azért lehetségesek, mert igaz kijelentéseket
lehet tenni. Azt viszont már nem mondhatjuk: csak azért lehetségesek igaz kijelentések,
mert tehetünk hamisakat is. Másképpen mondva: a tévedés eltérés az igazságtól, az
igazság azonban nem eltérés a tévedéstől. Itt nem áll fönn „szimmetria”. Ezt a tényállást

fogalmazta meg Spinoza a sokat idézett tételével: „Valóban, ahogyan a fény nyilvánvalóvá teszi önmagát és a sötétséget, úgy az igazság is mértéke önmagának és a hamisnak” (... „veritas norma sui et falsi est”, Etika II. 43. tétel megjegyzése).

Hogy megértsük, mit jelent iménti okfejtésünk, amely szerint éppúgy a tévedést, mint az igazságot ez utóbbi által ismerjük föl, meg kell kérdeznünk: mi teszi lehetővé, hogy a hamis kijelentést hamisnak, ill. az igazat igaznak ismerjük meg? A válasz: a téves kijelentést azáltal ismerjük fel tévesnek, hogy a megismerő ember tudja, kijelentése eltér a valóságtól, ami viszont csakis annak alapján lehetséges, hogy tudván tud a valóságról úgy, amiként az önmagában van (azaz rendelkezik feltétlenül igaz tudással): norma falsi est veritas. Ennek megfelelően azáltal ismerjük föl az igaz kijelentés igaz voltát, hogy a megismerő ember tud kijelentése és a valóság mint valóság megegyezéséről, ami újfent csak akkor lehetséges, ha az ember ténylegesen képes megismerni a valóságot mint valóságot: norma veri est veritas. A „veritas” tehát, amely mértéke önmagának és a hamisnak, a megismerés és a valóság háttéri, az ítéletet mint ítéletet lehetővé tévő megegyezése. Leírhatjuk úgy is, mint bizonyos (a priori) tudást a valóságról mint valóságról. Ennélfogva feltétlenül igaz, tévedéstől védett tudásról van szó, mely az egyedi kijelentésekben ugyan nem tévedhetetlenül fejeződik ki (miért is azok mindig ki vannak téve a tévedés veszélyének), mely azonban mégis szükségképpen jelen van minden egyes kijelentésben, mivel nélküle nem lenne elgondolható az igazság és tévedés imént említett „aszimmetriája”. Másként fogalmazva: kijelentéseink mindegyike nem csak az egyedi kijelentések igaz voltáról való, tévedésre hajló tudást tartalmaz, hanem igazságmegismerésünk végső alapról, azaz eszünk természetéről való tévedésmentes tudást is magában rejt. Ez a kijelentésben bennefoglalt, kétségbenvonhatatlan tudás az észnek az igazság megismerésére irányuló elvi képességéről, - ez alkotja a lehetőségi feltételét annak, hogy egyáltalán meg tudjuk különböztetni az igazságot a tévedéstől.

Ennek az a priori tudásnak az eredetét világítja meg Aquinói Tamás egyik hasonlóképpen gyakran idézett passzusa: „Az észben úgy van jelen az igazság, mint az ész tevékenységének eredménye, és mint amit az ész megismer. Az igazság ugyanis annyiban eredménye az ész tevékenységének, amennyiben az ész ítélete úgy fejezi ki a valóságot, mint amilyen önmagában. És az ész annyiban ismeri fel az igazságot, amennyiben önmaga tevékenységére reflektál, ami által nemcsak önmaga tevékenységéről tud, hanem a valóságnak való megfeleléséről is. E megfelelés pedig csak akkor ismerhető föl, ha megismerjük az aktív princípiumnak - ami maga az ész - természetét, amelyre az jellemző, hogy a valósággal megegyezik. Az ész tehát azáltal ismeri meg a valóságot, hogy reflektál önmagára” (De Ver q.1 a.9). Önmagára reflektálni pedig annyit tesz, mint önmagát megragadni. Következésképpen az igazság megismerésének végső alapja az ész önmaga számára való jelenléte, az ember korábbi fejtegetéseink (66) eredményeként kikristályosodott „önmagánál való léte” (Bei-sich-Sein).

bb) Kijelentés és valóság azonossága és különbözősége

A kijelentések igazságával (ill. hamisságával) kapcsolatban jelentős még az alábbi megfontolás:

A kijelentésre vonatkozó állítmányok - az „igaz”, ill. a „hamis” - a kijelentés és valóság viszonyáról állítanak valamit, és pedig az előbbi azt, hogy a kijelentés és a valóság között megfelelés, korrespondencia áll fenn, míg utóbbi azt, hogy a kijelentés és a valóság nem felelnek meg egymásnak. Jogosan vetődik föl azonban a kérdés: mit is jelent ebben az

esetben a „megfelelés”? Nemde azt, hogy a kijelentés úgy mutatja be a valóságot, mint amilyen az önmagában? Ám csakugyan ezt teszi minden esetben? Ha nem támasztunk a kifejezés pontosságával szemben túlságosan szigorú követelményeket, akkor egyelőre igennel válaszolhatunk. Ha a kérdésre: „milyen színű a fal ebben a szobában?” azt feleljük: „sárga”, akkor e válasszal bárki meg lehet elégedve (feltéve, hogy a szoba fala tényleg sárga), jóllehet a szóban forgó „sárga” megjelölés rendkívül pontatlan, mivel a sárga szín számos árnyalatban fordul elő. Ha a kijelentés soha nem is képes a végsőkéig kifejezni a valóságot, a választ mégis igaznak fogjuk tekinteni. Hiszen: „abstrahentium non est mendacium” - még nem hazudik, aki eltekint néhány határozománytól. Ezenkívül pedig a tárgy pontosabb leírásával - ami gyakran csak a teljes szituáció behatóbb ábrázolása által lehetséges - a kijelentés egyre inkább megközelítheti a valóságot, úgyhogy kettejük megfelelése mind pontosabbá válik.

Itt azonban a következőt kell fontolóra venni: a „pontosabban” soha nem jelenti azt, 79 hogy „egészen pontosan”. Ennélfogva a kijelentés soha sem képes úgy kifejezni a valóságot, mint amilyen az ténylegesen. A kijelentés és valóság közötti tökéletes megegyezés lehetetlen. E belátás nyomán viszont a legélesebben vetődik föl az igaz kijelentések elvi lehetőségére irányuló kérdés: igaznak vehetők-e egyáltalán a kijelentések, ha egyszer az, aminek az igazságot mint igazságot kell alkotnia, nevezetesen a kijelentés, valamint a valóság megegyezése, soha nem valósítható meg teljes és tulajdonképpen jelentése szerint? Így vajon nem olyan cél-e az igazság, amelyet soha el nem érhetünk? Hiszen el kell ismernünk, kijelentéseink mindig csak a valóság valamiféle modelljét nyújtják, ami - még ha a gyakorlatban beválik és önmagában ellentmondásmentes is - soha nem egyezik meg igazán magával a valósággal. Márpedig ha így van, akkor nem kellene inkább Kanttal mondanunk: csak azon a módon férünk hozzá a dologhoz, ahogyan megismerésünk szerkezete alapján számunkra megjelenik, ám a valóság önmagában („an sich”) mindörökké rejtve marad előttünk?

Ez a következtetés azonban nem kikerülhetetlen. Csak akkor áll elő, ha valaki fi- 80 gyelman kívül hagyja a kijelentésekben megfogalmazott megismerésünk egyik rendkívül fontos vonását. Számot kell adni ugyanis arról, vajon miért vélhetjük úgy, hogy a valóság mint valóság nem hozzáférhető számunkra. Ennek oka nyilvánvalóan az, hogy tudunk kijelentéseink és a valóság soha egészen át nem hidalható distancijáról. Hogy e távolságról tudunk, az kétségtelen, ez lévén a feltétele annak, hogy egyáltalán fölmerülhet az „ismeretelméleti probléma”, az a kérdés tehát, vajon beszélhetünk-e a kijelentésekben megfogalmazott, fogalmilag ábrázolt megismerésünk, valamint a valóság megegyezéséről. Ilyenformán e tudás megléte tény. Ámde miként kell megmagyarázni s honnan származik? Ha e tudás eredetét kutatjuk, egyvalami bizonyos: nem származhat abból, ami a kijelentésben pozitív tartalomként fejeződik ki. Hiszen ami a kijelentésekben kifejeződik, az aligha lehet önmaga elégtelensége (negativitása) megtapasztalásának az alapja.

A valóság és kijelentés közötti distanciáról való tudásunk csak azzal magyarázható, 81 hogy a kijelentést tevő ember a valóságot, amint „az önmagában” van, összehasonlította azzal, amit a kijelentés mint olyan tartalmaz. Ez viszont nem kevesebbet jelent, mint hogy a tematikusan kifejezett és a fogalmilag pontosan számot adó tudás „mellett” vagy „mögött” még egy másik tudás (másik ismeretmozzanat) is jelen van megismerésünkben, amely megegyezik a valósággal úgy, amint az „önmagában” van. Ha ez az ismeretmozzanat hiányozna megismerésünkből, akkor soha nem válhatna tudatossá számunkra a kijelentésben tematizált tudás elégtelen volta. Megléte tehát nem vonható kétségbe. Ez

a tudás magáról a valóságról azonban csupán nem tematikusan van adva, mint kijelentéseink elégtelenségéről való tudásunknak csak a transzcendentális reflexióval kimutatható lehetőségi feltétele. Ezért könnyen érthető, miért is jelent számunkra valódi (azaz nem tüstént meghaladott) problémát tematikus tudásunk puszta modellszerűségének tapasztalata (vö. De Petter 1964, 27-29.).

A kijelentésekben megfogalmazott ismereteinknek erre a rendkívül fontos háttéri dimenziójára utal az a tény is, hogy tudatában vagyunk: a kijelentés képes mindinkább megközelíteni a valóságot. Ez is csak akkor érthető, ha bizonyos nem tematikus (és soha egészen nem is tematizálható) módon tudunk a valóságról mint valóságról. 82

Ebből pedig újfent az a metafizika számára olyan alapvető különbségtétel következik, amellyel már több ízben találkoztunk (54, 63, 70). Nyelvileg kifejeződő tudásunk ugyanis - mint már korábban említettük (74) - „kétrétegű”. Az emberi megismerés lefolyásának előterében a kijelentésekben közvetlenül kifejeződő, a valósághoz képest - statikus-elvont jellege folytán - mindenkor elégtelen tudásmozzanat áll, mint valami modellszerű, konstruált pólus megismerésünk szerkezetének egészében. A megismerés tevékenységének hátterében azonban jelen van egy másik mint ismerettartalom tematikusan először nem tudatos, csupán a kijelentés aktusa révén közvetve kifejeződő, egyértelműen nem rögzíthető tudásmozzanat, amely megismerésünk struktúrájának a másik pólusaként a kijelentésekben megfogalmazott ismeretünk valós érvényét szavatolja (vö. De Petter 1972, 85-88.). 83

Az emberi megismerésnek e két mozzanata az azonosságban különbözik, és e feszültségben egymásra van utalva. Ha a megismerés tartalmát az egyértelműen meghatározott fogalomra mint fogalomra korlátozzuk, vagyis arra, amiről magunk s mások számára félreérthetetlen és egyértelmű világossággal számot adhatunk (ami - ha egyáltalán - mindig csak zárt keretek között lehetséges), akkor képtelenek leszünk szavatolni az így kifejezett tartalomnak a realitáshoz való kapcsolódását. E kapcsolódás ugyanis nem lehetséges a fogalmat mint fogalmat meghaladó, ám önmaga mivoltában közvetlenül egyáltalán nem kifejezhető valóságismeret nélkül. Ez az ismeret ugyanakkor a fogalmi-nyelvi megjelenítésre irányul, mivel valamiféle kifejeződés nélkül egyáltalán nem érvényesülne és semmilyen ismeretértékkel nem rendelkezne. A véges megismerés sohasem tiszta immanenciában zajlik; csak külsőlegessé válás által térhet önmagához. A megértés nem valamiféle „tiszta” gondolkodásban megy végbe: a nyelv vagyis a megfogalmazás, a vita, az elhatárolódás, mind-mind épp oly nélkülözhetetlen a valóság emberi megértése számára, mint a burkolt intellektuális szemlélet mozzanata. 84

E két mozzanat egységét és különbözőségét világosan tárja elénk W. Schulz Wittgensteinről írt munkájában: „Nem létezik önmagában mondhatatlan, ami ne vonatkoznék valami mondhatóra, és megfordítva: nem létezik önmagában mondható, ami ne irányulna valami mondhatatlanra. Mondható és mondhatatlan - kölcsönösen meghatározzák egymást, s csak és kizárólag ezen ellentételezés által tételezik önmagukat. E dialektikus kiindulási elv jelentősége aligha értékelhető túl, hiszen csak ezáltal válik érthetővé, hogy a pozitivistá aporia akkor áll elő, ha a mondhatót és a mondhatatlant mint tartományokat dialektikátlanul elszakítják egymástól, és a mondhatóról átváltanak a mondhatatlanra, hogy azután a tulajdonképpeni mondhatatlanról meg nem engedett módon mégiscsak fecsegjenek” (Schulz 1967, 41.). Ez a belátás a metafizika számára teljességgel alapvető. Hiszen a metafizikának a mondhatatlant (pontosabban: a leíró terminológiával, az egyértelmű tárgyi nyelvvel nem mondhatót) kell kimondania. Ezt pedig csak azért teheti meg, mert a nyelv lényege, hogy valamiként „szóvá tegye”, ami innen s túl van a nyelven, és 85

amennyiben ezt teszi, kifejezi a mondhatót s egyszersmind utal a mondhatatlanra. Ez utóbbi is nyelvileg történik, így hát „rámutatván”, a mondhatatlan is föltűnik a nyelv horizontján, bár a tárgyi nyelv soha nem ér el hozzá. Ha nem így lenne, szót sem ejthetnénk róla.

Irodalom:

Daly 1961, 178-205.

Oeing-Hanhoff 1967.

De Petter 1964, 25-43.

Liebbrucks 1977.

3. Miért lehetségesek igaz kijelentések az empíria számára hozzáférhetetlen valóságról?

A retorzió argumentuma megmutatta, hogy a nem empirikus realitásra vonatkozó igaz 86 kijelentések lehetőségének tagadása szükségképpen eleve feltételez bizonyos tudást a nem empirikus valóságról. Ezt a tudást a további reflexió révén egyfelől úgy határoztuk meg, mint a minden tudatos aktusban bennefoglalt tudást saját létünkről s ezáltal a létezésről egyáltalán, másfelől pedig úgy, mint a megismerés és a valóság azonosságáról való eredendő bizonyosságot. Ilyenformán láttuk, hogy minden kijelentésünk - amennyiben tudatosan végrehajtott emberi cselekvésnek tekintjük - magában foglal bizonyos utalást egy, a kijelentésben nem közvetlenül kifejeződő tudásmozzanatra, mely által valami tartalmi valóról tudunk. Ez tehát, bár soha nem határozható meg egyértelműen, mégsem lehet tárgyi tudásunknak csak tisztán formális összetevője. Ezt a tudásmozzanatot - feltétlen érvényessége tagadhatatlan lévén - teljes és tökéletes általánosság illeti meg. A következőkben ezt, a csupán transzcendentális analízis révén valamiként kifejezhető tudást fogjuk két szempont alapján még tüzetesebben megvizsgálni. Első kérdésünk ez lesz: honnan ered e tudás? A második pedig ez: az eddigi megállapításaink alapján mire vonatkozik? A két kérdés megválaszolása egyszersmind a metafizika tárgyát is föltárja előttünk.

a. Miként szerzünk tudást a valóság szerkezetének szükségszerű és általánosan érvényes mozzanatairól?

E tudás nyilvánvalóan nem a tapasztalásból ered - ha tapasztaláson kizárólag a rész- 87 leges adottságok észlelését értjük -, minthogy szükségszerű és általános. Ezzel alapjában csak azt állapítottuk meg, amire a filozófia története folyamán újra és újra rámutattuk, nevezetesen, hogy minden tudatos ismeretaktus (és ennél fogva minden kijelentés is) bizonyos „többletet” tartalmaz s nem csupán a kívülről befogadott érzéki adatokat. Más szavakkal: a megismerő ember soha nem kizárólag passzívan viselkedik a megismerés közben, jöllehet az emberi, véges megismerés mindig receptív is, és ezért soha nem tekinthető tisztán teremtő aktusnak. A szóban forgó másik mozzanatot, ami az egyedi adatokat meghaladó „többletként” jelenik meg, általában gondolkodásnak nevezzük. így áll elő az a széles körben elterjedt séma, mely szerint az emberi megismerés (az egyedi adottságok észlelésének értelmében vett) tapasztalás és a gondolkodás szintézise. Ilyenformán tehát megismerésünk szerkezetében a tapasztalás alkotná az a posteriori, míg a gondolkodás az a priori mozzanatot.

88

Ez a séma azonban mint az emberi megismerés struktúrájának ábrázolása túlságosan árnyalatlan. Ha ugyanis megismerésünk szerkezetét csupán a befogadó tapasztalás és a formáló gondolkodás feszültsége alapján értelmezzük, akkor máris megválasztottuk a kérdést: voltaképpen miben áll a gondolkodás (vagyis az emberi értelem) teljesítménye? Mégpedig ekképpen: a gondolkodás (az ember értelme) pusztán elrendezi az érzéki észlelés által szállított anyagot a saját természete, avagy - Kant terminológiájában kifejezve - saját kategóriái szerint. Ám ha ez a teljes igazság, ha tehát a ténylegesen megvalósult megismerésnek a gondolkodás által hozzáadott „többlet” tisztán formális természetű, akkor soha nem szabadulhatnánk ki (igaz, minden emberre érvényes és ennyiben „transzcendentális”) szubjektivitásunkból. Így mindig csak az értelmünkbe beleoltott kategóriák révén rendszerezett jelenségeket ismernénk, ám soha nem ismernénk meg a valóságot úgy, ahogy „önmagában” van.

Mivel azonban kimutattuk, hogy - jóllehet nem tematikusan - tudunk a valóságról mint 89 valóságról, ezért nem érthetünk egyet ezzel a végkövetkeztetéssel. Így hát azt kell mondanunk: a gondolkodást, az emberi értelmet nem csupán holmi formális rendező funkció illeti meg az érzékiség szállította adatokkal kapcsolatban (amelyet amúgy senki sem vitat), hanem a gondolkodás, az értelem valami tartalmi mozzanattal is hozzájárul a megismeréshez. Ez a megállapítás viszont azt vonja maga után, hogy lényegesen viszonylagosnak kell fölfognunk a tapasztalás és gondolkodás ellentétét, tehát hogy a gondolkodásnak (az értelemnek avagy még pontosabban mondva: az észnek) egy őt magát megillető, magára a valóságra irányuló tapasztalati tevékenységet kell tulajdonítani. Ez a következtetés csak az „*ideae innatae*”, a velünk született kifejezett ismerettartalmak feltevésével kerülhető ki. Minthogy azonban velünk született eszmék mint kifejezetten rendelkezésünkre álló ismerettartalmak nem igazolhatók, ez a lehetőség kiesik. Ragaszkodnunk kell tehát ahhoz, hogy az emberi értelem képes szükségszerű és általános érvényű, ugyanakkor tartalmi tudást szerezni, mégpedig önmaga erejéből, (ami persze nem szükségképpen jelenti, hogy az érzéki észleléstől tökéletesen függetlenül). Ilyenformán felülmúltuk a megismerésünk a posteriori és a priori mozzanatának merev szembeállítását, hiszen felfogásunk értelmében a nem az egyedi észlelésből mint olyanból eredő, tehát a priori összetevőt is valamiként - még majd pontosabban meghatározandó módon - tapasztalás eredményeképpen, azaz a posteriori sajátítjuk el. Az a priorinak (a feltétlenül érvényesnek s ezért általánosnak) ez az értelem-szerű megtapasztalása azonban nem értelmezhető a feltétlen kifejezett intellektuális megragadásaként, hiszen a kifejezett értelmi szemlélet, az érzékfölötti közvetlen szemlélése nem osztályrésze az embernek.

Ezt a feltétlenül érvényes tudásmozzanatot tehát mindig csak tárgyi ismeretünk létrejöttével együtt ismerjük föl, annak szükségszerű velejárójaként tapasztaljuk meg: minden tárgyi tudásunkban jelen van úgy, mint tárgyra irányuló, kifejezett megismerésünk reális érvényességének lehetséges feltétele. Nem másról van itt szó, mint a minden tudatos aktust kísérő öntudatról, amely által tudunk önmagunkról (énünkéről), valamint az egzisztencia jelentéséről, a létről mint létről. E tudás révén tudunk a valóságról mint valóságról. E tudás annyiban van adva „tapasztalat által”, vagyis a posteriori, amennyiben egyfelől a gondolkodó, cselekvő én „önmaga számára való jelenlétének”, másfelől a tárgyi megismerésnek az eredménye, mivel soha nem tapasztaljuk meg önmagunkat „tisztán”, hanem csak a tárgyról való tudásban, a tárgyról nyert ismerettel együtt tudott tartalomként. Tulajdon minőségében tehát csak azáltal jön létre ez a tudás, hogy kapcsolatba lépünk a tárgyi valósággal. Amennyiben e kapcsolatfelvétel megtörténik, nyomban létrejön (annak 90

lehetőségi feltételeként, hogy a külső valóságot mint valóságot tapasztalhassuk meg) a háttéri, nem tematikus tudás a valóságról mint valóságról, és pedig azért, hogy az értelem (az én) megismeri önmagát mint valóságértő valót. E tudást tehát annyiban kell a priorinak tekinteni, amennyiben a tárgyi valósággal történő kapcsolatfölvétel csupán alkalmul szolgál arra, hogy a valóságnak mint valóságnak ez a megtapasztalása saját szubjektumszerűségünk önmaga számára való jelenlétében létrejöhesse.

A feltétlenül érvényesről való nem tematikus tudás eredetével kapcsolatos eme megfontolásból két belátás adódik.

(1) Megtaláltuk az emberi megismerés két törzsének - az érzékiségnek, valamint az értelemnek (vö. 20.) - rejtett gyökerét. Az egységet alkotó ember, aki mint öntudattal rendelkező szellemi lény nyitott a valóságra mint valóságra, vagyis természete szerint nyitott a feltétlenre, véges anyagi lényként csak azáltal realizálhatja természetének ezen nyitottságát, hogy tér-időbeli külső cselekvésben fejezve ki s valósítva meg önmaga lényegét tér önmagához. Ennélfogva az ember érzékisége mindig sajátosan emberi, az értelem által már mindig formált érzékiség, amely épp ezért csupán korlátozott szempontok alapján hasonlítható össze az állat érzékiségével. Egyben ez az oka annak, hogy az emberi értelem az érzékiségre utalt értelem, amely az érzékiséggel egységben a nyelvi kifejezés, ill. fogalmi gondolkodás, valamint a külső alakító cselekvés révén veszi némileg birtokba a valóságot. Ezt azonban végsősoron csak azért teheti, mert több, mint pusztán (analízisre és szintézisre szolgáló) képesség, mert a legmélyebben annak képessége, hogy a valóságot mint valóságot megragadjuk, - s amelyet épp ezért, a rendező értelemről megkülönböztendő, észnek nevezünk.

(2) Most már eldönthetjük a kérdést, milyen mértékben szorul az ember a tapasztalásra és mennyire független attól. Egyelőre úgy határozzuk meg a tapasztalást mint a jelenvaló megismerését, vagyis mint a megismerés ama módját, amely a diszkurzív, azaz következtető-kifejtő gondolkodással, valamint a tanúság által közvetített ismeret elfogadásával ellentétben a realitással való közvetlen kapcsolatból fakad. Nem tagadjuk, hanem - az ember időbelisége miatt, amelynek következtében az emberi megismerés soha nem mehet végbe egyetlen pillanatban, hanem bizonyos időtartam alatt zajlik le, - sokkal inkább feltételezzük, hogy a tapasztaláshoz hozzátartozik az emlékezet is, amely a különböző észleletekben (az *εμπειρία* arisztotelészi értelmében, vö. Második analitika 2,19; 100a 3-14.) föllépő azonost fogja egybe.

E meghatározás alapján pedig ezt kell mondanunk: a metafizika nem lehet meg tapasztalás nélkül. Ha ugyanis az egész, konkrét valóság tudománya kíván lenni, akkor magában a valóságban kell a tapasztalás által megalapozódnia. Ugyanakkor hangsúlyozzuk: a metafizika nem igényel semmiféle különleges tapasztalást, mindössze azt, amelyre az értelem használatára eljutott ember elkerülhetetlenül szert tesz. A metafizika gyakran emlegetett függetlensége a tapasztalástól nem azt jelenti, hogy anélkül is boldogul, hanem csupán azt, hogy nem kell fáradságos munkával adatok, tények, bizonyítékok után néznie - miként a többi tudománynak - avégett, hogy munkáját elkezdhesse, mivel az alapjául szolgáló tudás egyszerűen azáltal jön létre, hogy az ember tudatosan van jelen a világban. Ezáltal tud a már bemutatott módon (90) önmagáról a világban, s ezzel máris megtapasztalta, mit jelent létezni, gondolkodni, akarni, dönteni, hatni, létrejönni, elmúlni és megmaradni, továbbá mi a tartam, a kiterjedés, a viszony, a megegyezés, valamint a különbözőség, az egység, a sokaság, a másság és számos egyéb. Pontosabban szólva: önmagát a valósággal való kapcsolatban megtapasztalván, alapvető tapasztalatra

tesz szert, amely a maga mivoltában nem szemléltethető, ám mégis belőle következik az imént csupán példaként felsorolt alapfogalmakról, valamint a létezés alaphatározmányairól való tudás, az abból közvetlenül folyó elvi belátásokkal (vö. „prima principia”) egyetemben. Ezt az alaptapasztalást, amelyben a valóságról mint valóságról nyerünk tudást, és amelyet csakis transzcendentális elemzéssel fejthetünk ki, a valóság mint valóság nem tematikus megtapasztalásának avagy *transzcendentális tapasztalásnak* is nevezhetjük. Ez utóbbi elnevezés használatánál természetesen feltételezzük, hogy a „transzcendentális” jelző meghatározásában messzebb megyünk, mint Kant. Az ő számára ugyanis értelmetlen volna e megjelölés, minthogy véleménye szerint tudásunk transzcendentális dimenziója mint a (kizárólag az érzéki valóra vonatkozó) tapasztalás lehetőségi feltétele éppen nem megtapasztalható. A mi számunkra azonban e csupán a transzcendentális reflexió révén föltárható tudásmozzanat nem merőben formális, hanem egyfajta tartalmi adottság, amelyet a már kifejtett módon úgy tapasztalunk meg, mint a szoros értelemben vett a priorit, és amely megismerésünk minden egyedi, a prioriként igazolható mozzanatának rejtett alapja.

Mivel „transzcendentális tapasztalást” vagy másképpen mondva „nem tematikus lét-tapasztalást” is feltételezünk, ezért a metafizika alapkérdésének meghatározásakor (11, 47) „empíriának” vagy „empirikus tapasztalásnak” neveztük ama tapasztalást, amely az egyedi tárgy érzéki észlelése nyomán keletkezik, és amely a tudományok területén a szoros értelemben vett tapasztalásnak számít. Ezen a módon kívántunk eleve elkerülni bárminő empirista-pozitivist előítéletet, amely szerint kizárólag az érzékileg észlelhető dolog lehet a tapasztalás tárgya és csak ez határozhat meg bennünket minden közvetítettség ellenére közvetlenül. Ezzel szemben a mi álláspontunk szerint a tapasztalás mint tapasztalás lényege, a „jelenvaló valóság általi (minden közvetítés ellenére) közvetlen meghatározódás”, nem csak az érzéki észlelésben található meg, hanem a megismerő alany (tárgyi észlelése nyomán tudatossá váló) önmaga számára való jelenlétében is. Számunkra tehát a „tapasztalás” szó főfogalmat jelent, amely az „empirikus” és a „transzcendentális” tapasztalás egymásra utalt két mozzanatára oszlik.

Irodalom:

De Petter 1964, 25-43.

Wahl 1965.

b. Miről tudunk e tudás révén?

Ez a kérdés egyetlen szóval megválaszolható: a létről, vagyis arról, amiről az európai filozófiában Parmenidésztől fogva mindegyre szó van, s amit Arisztotelész óta a metafizika tulajdonképpeni tárgyának tekintenek. Persze azt, amit a „lét” kifejezéssel jelölünk, csak akkor értjük helyesen, ha abból indulunk ki, hogy semmi tárgyszerűt és semmi olyasmit nem jelent, ami a konkrétan adott való egyedi határozományainak módján létezik. Sokkal inkább azt a kikerülhetetlent, másra nem visszavezethetőt, mindennemű feltételt feltételezőt jelenti - következésképpen a feltétlent minden valóságban -, amelyet minden tudatos cselekvésünkben és minden kijelentésünkben szükségképpen előre feltételezünk. A lét mint lét már csak azért sem jelenthet valamiféle tárgyi valót, mert éppen azt jelöli, ami mindent - bármiként van is - megillet. A lét tehát az, ami megelőz minden különbségtételt. Minden használatos, mást kizáró különbségtétel másodlagosnak, vagyis magán a léten belüli különbségtételnek bizonyul vele szemben. Ezért a lét nem csak a

tényleges valót foglalja magában, hanem (a reális potencialitás értelmében vett) lehetőséget is, továbbá a lét körébe tartozik az is, amit vele ellentétben „látszatnak” szoktak nevezni. Kivált ügyelni kell arra, hogy nem csak az tartozik a léthez, amit gondolunk, hanem a gondolkodás maga is a lét egyik módja. A gondolkodást és a létet tehát csak akkor lehet egymást kizáró ellentétként fölfogni, ha a létet eleve úgy határozzuk meg, mint ami a gondolkodással szemben áll, minek folytán persze a gondolkodást kirekesztjük a létből és alapjában megfosztjuk a helyétől, valamint minden vonatkozásától. Ám ekkor nem csodálkozhatunk, hogy e művelet után immár nem tudjuk összehangolni a létet és a gondolkodást.

Ennélfogva a létmegértés „helye” nem más, mint gondolkodásunk reflexivitása. Konkrétabban kifejezve: az öntudat avagy éntudat, amely által az ember a korábban (66-68) kifejtett módon megismeri önmagát mint létezőt, jelen van önmaga számára és ezzel egy ponton közvetlenül megtapasztalja - bár csupán a másról való tudásban bennefoglaltan - a megismerés és valóság, a gondolkodás és lét azonosságát. Olyan pontról van szó, „ahol a lét közvetlenül - azonosságban - megvilágított önmaga számára, és így megteremti a megvilágítottság mint olyan horizontját, s fölkínálja azt a lehetőséget, hogy másvalami is, nevezetesen valamely tárgyi tartalom is a tudat világosságába lépjen” (Coreth ²1964, 139.). A másvalami megismerése által - azzal együtt - az énben megragadott lét maga az a priori: az, amit mindenről állítunk és ami alá mindent besorolunk. Az, amit önmagunkban mint legvégsőt ismerünk meg, egyszersmind az, amit minden másvalaminek is tulajdonítunk, ill. bennük fölfedezünk. Amennyiben magamban mint létezőben megtapasztaltam a létet - és pedig a lét és megismerés azonosságaként -, úgy arra az eredendő tapasztalásra is szert tettem, hogy mi a „szellemi létmód”, mi a „szellem”. Csakis ennek alapján érthetem meg, mi a „dolog”, az „anyag”, vagyis a nem teljes (formális) értelemben önmagánál való lét, - nem pedig fordítva. A lét „fogalmát” (helyesebben: a létmegértést) tehát eredendően nem a tárgyilag, dologszerűen adottból nyerjük, hanem az önmagánál való, a szellemi, az önmaga számára „megvilágított” létezőből, ami mi magunk vagyunk.

Megismerni a létezőt mint létezőt - és ezzel a létet, mint ami a létezőt létezővé teszi - annyi, mint ama feltétlenül érvényes, a priori mindent átfogó „szempont” alá rendelni, amelyet minden tárgyi tapasztalásunk alkalmával - azzal együtt - magunkban megtapasztalunk mint a valóság és a megismerés azonosságát. Befejezésül még három megjegyzés:

(1) *A létmegértés tartalmáról.* A saját létünkéről való, a világ által közvetített öntudatban közvetlenül-közvetve (vagy: közvetve-közvetlenül) tudunk a véges létező (ami mi magunk vagyunk) alaphatározmányairól, és ezzel a lét mint lét alaphatározmányairól is. Ezért oly telített és a legnagyobb mértékben tartalomgazdag ez a transzcendentális tapasztalás által keletkező tudás: mindent magában foglal, semmi nem marad ki belőle. Mi több, ez biztosítja minden fogalmilag kifejeződő egyedi ismeret realitástartalmát, és mint ilyen, a szoros értelemben vett tartalom maga. Persze ha fogalmilag pontosabban meg akarnánk határozni ezt, a „lét” szó által mindig is csak utalásszerűen jelzett, de tulajdonképpen nem kifejezett tartalmat, a legnagyobb nehézségbe ütköznénk. Hiszen a lét mint „léttapasztalásunk” adottsága nem rendelkezik éles körvonalakkal, semmi más pontos meghatározás nem adható róla azonkívül, hogy - „van”. Ez az utalás a „van”-ra azonban mit sem segít, hiszen épp ennek a „van”-nak a meghatározására lennénk kíváncsiak.

Ez a szituáció persze egyrészt egyáltalán nem meglepő, minthogy az, ami minden egyedi való meghatározásának alapja, nem határozható meg az egyedi való módján, vagyis

a vele szembeni másik létező felől (ami azonban itt csak amolyan vélt másik). Másrészt viszont a gondolkodásunk számára a legkevésbé sem kielégítő ez az állapot, amelynek épp ezért szeretnénk véget vetni, mi több, meg is kell szüntetnünk, ha egyszer érvelő tudományként akarjuk művelni a metafizikát. Így azután (miként a filozófia története tanúsítja) az ember könnyen a következő gondolatra jut: kiindulási pont gyanánt válasszuk azt az önmagában tökéletesen helyes belátást, amely szerint a lét az, amiben minden megegyezik, majd pedig kíséreljük meg legalább ezt az átfogó egyet és közöst fogalmilag világosan és egyértelműen meghatározni.

Csak hogy a lét fogalmilag pontos meghatározásának minden efféle kísérlete elkerülhetetlenül annak a kiüresítéséhez és elvalótlanításához vezet, amit hiteles tapasztalatunk nyomán a léten értünk. Ennek pedig a metafizika hanyatlása lesz a szükségszerű következménye. Amikor ugyanis valaki a minden létezőben egyértelműen közöset keresi, amikor tehát azt igyekszik megtalálni, amiben kétségtelenül megegyezik a reális és a gondolt, - sőt a gondolkodás maga -, továbbá a numenális és a fenomenális, a tényleges és a lehetséges, az anyagi és az érzékileg nem megragadható, akkor pozitív értelemben semmitmondó meghatározást nyer a létről. A lét e fogalmi meghatározása azonban, amely szerint pusztán nem semmi, ténylegesen a legcsekélyebb tartalmi mozzanatot sem foglalja magában. Ezért is alkalmazható rá Hegel híres paradox leírása: „A lét, a meghatározatlan közvetlen, ténylegesen semmi - nem több és nem kevesebb annál” (A logika tudománya, Hegel 1934,67.).

A lét e tökéletesen kiüresített fogalma a metafizika számára alkalmatlan, ezenkívül 99 nem felel meg a közvetlen léttapasztalásnak sem. Így kénytelenek vagyunk lemondani a lét pontos „fogalmi” meghatározásáról. Mert bár a lét az, ami mindent megillet, ám egyszerismind az is, ami mindent más és másképpen illet meg. Hogy ez miként értendő - összes következményével egyetemben -, azzal a későbbiekben majd még részletesen foglalkozunk. A lét fogalmi meghatározásának lehetetlensége azonban nem azt jelenti, hogy hallgatni kell a létről, hanem csupán azt, hogy a létmegértés pontosabb kifejtése mint a metafizika tulajdonképpen föladata csak ez lehet: mindinkább kibontani a léttapasztalásban benne rejlő tartalmat - jól tudva, hogy soha nem érünk a végére.

(2) *A lét objektíválhatatlanságáról.* A metafizika azért nehéz diszciplína, mert tárgya 100 voltaképpen nem objektíválható. Ennek végső oka a következő: a lét vizsgálata egyszer-smind magának az embernek a vizsgálata, aki a létet vizsgálja. A lét mindig az én létem is. Nem tudok a valóság egészéről gondolkodni s eközben úgy tenni, mintha én magam a valóságon kívül állnék. Hogy tehát megragadhassam a valóságot mint valóságot, mindig meg kell ragadnom önmagam is. Mármost ebben rejlik a nehézség tulajdonképpen oka. Hiszen magamat (énemet) soha nem tudom adekvát módon kifejezni, kutató pillantásom soha nem hatol le egészen legmélyebb alapjaimig, nem rendelkezem énem közvetlen szellemi szemléletével (66). Noha mint ember eszes, reflektáló, önmagánál lévő, szellemi lény vagyok, aki képes a feltétlenre, s ezért bizonyos mértékig maga is feltétlen, mindazonáltal mindenkor véges lény vagyok, azaz számos és sokrétű feltételtől függök. A valóság végső alapját csak az érheti el, aki saját maga alapja valóságának, aki a feltétlen maga. Mivel pedig az ember véges, erre nem képes.

Ebből viszont valami döntő dolog következik a metafizika, sőt, egyáltalán a filozófia 101 egészének módszerére nézve. A filozófia soha nem művelhető tisztán deduktív módon abban az értelemben, hogy az ember megkísérel fölfedezni egy tökéletesen nyilvánvaló, ugyanakkor világos és tisztán megkülönböztetett meglátást - amint Descartes tette az

újkor kezdetén -, vagy - miként Husserl - az abszolút világos kezdetek, a tökéletesen közvetlen lényegi belátások követelményével áll elő (vö. Husserl 1965, 71), hogy azután az illetén tökéletesen megragadott kiindulási pontból építse föl a „filozófiát mint szigorú tudományt”.

Nem mintha nem rendelkeznenek kétségbevonhatatlan meglátásokkal. Csakhogy ezek soha sincsenek adva számunkra teljesen világos és kifejezett formában. Ez az oka annak, hogy más maga a kétségbevonhatatlan belátás és megint más annak nyelvi megfogalmazása. Nem létezik olyan megfogalmazás - a kétségbevonhatatlan belátások esetében sem -, amely tévedhetetlenül adná vissza azok helyes értelmezését. Sokkal inkább az a jellemző, hogy bármely megfogalmazást félre lehet érteni, mivel kétségbevonhatatlan meglátásaink csupán egyetlen alapja - nevezetesen a transzcendentális tapasztalás közvetítette tudás a létről - tartalmazza mindazt, ami az egyes alapvető belátások avagy „legelső princípiumok” helyes megértéséhez szükséges, ám ez a tudás elvileg soha nem fejezhető ki teljes egészében.

Ennélfogva a filozófia kiindulópontja a teljes tágasságában vett mindennapi tapasztalás; ennek alapjait kutatja a filozófus. Az esetenként megválasztott kiindulási pont ugyan mindenkor igen különböző lehet. A filozófiai reflexió azonban, ha sikerül lehatolnia a valóság legvégső alapjáig, előbb vagy utóbb mindig is föl fogja fedezni igaz kijelentéseink számunkra oly konkrétan adott elsődleges alapfeltételét, nevezetesen a gondolkodásban önmagát is gondoló ént. Csak ekkor ragadta meg a valóság megtapasztalásának - persze továbbra is folyvást a háttérben rejtőző - középpontját. Ezért (többé vagy kevésbé tudatosan végrehajtott) transzcendentális reflexió nélkül nem létezik metafizika. 102

(3) *Az azonosság elvéről.* Ez az elv, amely a létező önmagával mint létezővel való azonosságát mondja ki, némely filozófus számára az eredendő létmegértés legmarkánsabb kifejeződése, míg mások semmitmondónak, merő tautológiának tartják. Éppúgy különbözőképpen ítélik meg tehát, mint a metafizika tárgyát, magát a létet. Ehhez járul még, hogy azok is, akik alapelvnek tekintik, lényegesen különböznek a pontos megfogalmazás és a helyes értelmezés tekintetében. Az interpretációk sokfélesége (amely már a megfogalmazásbeli eltérésekből kiderül) elsősorban az elv érvényességi körének más és más meghatározásából adódik, vagy másképpen kifejezve: a nézetek arra vonatkozó különbözőségéből, hogy mit lehet kifejezni a létező önmagával való azonosságának állításából. 103

(a) Ha a „létező létező” elvét formálisan az $x = x$ képlettel írjuk le, akkor könnyen megeshet, hogy minden dolog önmagával való azonosságának állításaként értik (félre). Ebben az esetben persze minden tekintetben és maradéktalanul jogos az ellenvetés, amely szerint merő tautológiával állunk szemben. A dologszerűen értelmezett azonosságra ugyanis érvényes Wittgenstein elsöprő ítélete: „Hozzávetőlegesen mondva: Két tárgyról azt mondani, hogy azonos - értelmetlenség; és egy tárgyról mondani azt, hogy azonos önmagával, annyi, mint semmit sem mondani.” (Tractatus 5.5303 - Márkus György fordításában, Budapest ¹1963, ²1989, 65.) Ezért hangsúlyozzák mindazok, akik nem tautológiának tekintik az azonosság elvét, hogy olyasmit fejez ki, ami a felszínes vizsgálódás számára nem azonnal érthető, jóllehet az eredendő léttapasztalás tartalmának szerves része. Hogy mi is ez a felületesen szemlélve észrevétlen „többlet”? Ebben a kérdésben eltérők a vélemények. 104

(b) Érdekes és teljes mértékben jogosult Emerich Coreth javaslata, aki lényegében csupán azt a már gyakorta kifejezett nézetet fogadja el és pontosítja, mely szerint az azonosság elve nem egyéb, mint az ellentmondásmentesség elvének pozitív megfogalmazása. A jezsuita filozófus javaslata nyomán a következőképpen olvasandó az $x = x$: „ x szük- 105

ségszerűen x ; a létező, amennyiben van, szükségszerűen az, ami” (Coreth ²1964, 238.). Jóllehet e megfogalmazás a létező szükségszerűségéről beszél, az természetesen korántsem úgy értendő, mintha a létező mindig oly módon léteznék, hogy egyáltalán nem lehetne nem létező. Ez csak az abszolút létre érvényes, nem pedig a feltételes létezőkre. A javasolt elgondolás sokkal inkább azt állítja, hogy mindaz, ami van (ami ténylegesen létezik), amennyiben van, annyiban független a „ha-akkor” vonatkozástól. Tehát mint létező, noha számos feltételhez lehet kötve, mindig független is minden feltételtől. Ennélfogva minden létező kinyilvánít egy bizonyos, bár mindenkor az „amennyiben van” feltételhez kötött, de mégis valódi szükségszerűséget. Ebben az összefüggésben tehát joggal beszélhetünk a „faktum transzcendentalitásáról” (Henrici 1977, 372). Ilyenformán az azonosság elvének ez a magyarázata csakugyan az ellentmondás tétele - „a létező, amennyiben van, nem lehet, hogy ne létezzék” - pozitív megfogalmazásának bizonyul.

(c) „A tudomány tan alapjai” című, 1794-ben megjelent munkájának elején J. G. Fichte az $x = x$ tételből mint az empirikus tudat kétségbevonhatatlan (lévén feltétlen és eredendően érvényes) tételéből indul ki, majd lépésről lépésre elkülöníti minden empirikus határozománytól „egészen addig, amíg tisztán az marad vissza, amitől már semmit nem lehet elvonatkoztatni, amitől már semmit nem lehet elkülöníteni” (Fichte 1965, 256.). Így áll elő az eredeti tétel feltétlen érvényességének alapjaként az egyetemes érvényességgel önmagát tételező én, „amely egyszerre cselekvője és terméke a cselekvésnek” (259.). Fichte „aktív cselekvés”-nek („Tathandlung”) mondja azt az önmagát megvalósító tettet, amelyet az „én vagyok én” tétel fejez ki. Ez a tétel - így Fichte - feltétlenül érvényes ítéletet mond ki: az én mint az önmagát tételező (a tétel alanya) teljesen azonos az énnel mint létezővel (amely a tétel állítmányát adja), ez pedig a következőt jelenti: az én azért van, mert önmagát tételezte.

(d) „Az azonosság tétele” című írásában M. Heidegger is az $x = x$ képletből indul ki (Heidegger, 1957, 11-37.), és az előbb kimondott egyenlőségtől az azonosság gondolatáig jut el. Ez utóbbit azonban nem „metafizikailag” (a metafizika heideggeri fölfogása szerint) akarván értelmezni, ezért Parmenidész tételére - „Mert az ugyanaz: észlelés (gondolkodás) csakúgy, mint lét is” (18.) - támaszkodva interpretálja az ember és lét eredendő összetartozásának kifejezéseként, amelyek a végsősoron mindent egybefogó (az abszolútum vonásaival rendelkező) történésben egymás gondjaira vannak bízva.

(e) Az azonosság elve magyarázatának jelen kísérlete során a továbbiakban nem foglalkozunk Heidegger rejtélyes elgondolásával, hanem vele szemben inkább Fichtéhez kapcsolódunk. Mivel azonban nem érthetünk egyet az azonosság filozófusának azon túlzott igényével, amely szerint az abszolút alany (és nem csupán egy utalás az abszolút alanyra) a saját énben megragadható, ezért némely ponton eltérünk gondolatmenetétől. Ennyiben az azonosság elvének P. Scheuer (1926, 450. sk.) által adott értelmezésére támaszkodunk.

A szóban forgó elv (ebben a megfogalmazásban: a létező létező; vagy egyszerűen: a létező van), amely egy dologszerű vagy csupán logikai szemlélet számára is szükségképpen tautologikusnak tűnik, rendkívül jelentős metafizikai tartalommal bír. Hiszen a „létező” kifejezés két alkalmazása között az a funkcionális különbség áll fenn, amely az alany és állítmány viszonyát jellemzi. Amennyiben a „létező” alany, annyiban a „mágnaló létező”-t jelenti, amennyiben viszont állítmány, annyiban a „megismert létező”-t. Ilyenformán az elv azt mondja ki, hogy a létező mint megismert és a létező önnön - „an sich” - mivoltában egy és ugyanaz. A valódi lét és a gondolt lét elvileg megegyeznek. Az azonosság elve tehát a (minden tudatos cselekvésünket kísérő) éntudatban a megismerés és a lét

azonosságáról föl villanó tudást fejezi ki.

Ekképpen értelmezve az azonosság elve nem más, mint minden ítélet „formája”. Mint 109 ilyen minden ítéletben kifejeződik az ítélet konkrét tartalmával együtt: az a mozzanat, amely által az ítélet igaz, s annak biztosítója, hogy amit az ítéletben a valóságról állítunk, az ténylegesen úgy van. Ezt könnyű megérteni, feltéve, hogy valaki nem pusztán két elvont gondolati tartalom szintézisének tekinti az ítéletet, hanem egy (az állítmány által kifejezett) gondolati tartalomnak az (alany által megjelölt) valóságra történő visszavezetését látja benne.

A létnek és valóságnak az azonosság elve által kifejezett viszonya magyarázza azt, miért éri el az értelem a „tárgyak” magánvaló létét, ha egyszer a saját törvénye szerint alkotja meg a „tárgyakat”. Azért, mert a gondolkodás törvényei a lét törvényei és a lét törvényei egyszersmind a gondolkodás törvényei. Végsősoron igaz tehát: *lex mentis est lex entis*.

Irodalom:

De Petter 1964, 74-93.

Henrich 1966.

Shine 1966, 45-47., 123. sk.

Lotz 1972.

4. A metafizikai kijelentések tulajdonságai és a metafizika tárgya

Eddigi megfontolásainkat összefoglalva, megállapíthatjuk: a metafizikai kijelentések 110 azokat az egyetlen alapfölismerésbe foglalható meglátásokat öntik nyelvi formába, melyek (mivel érvényességük minden állításunk, kérdésünk, sőt, ezek érvényességének kifejezett tagadása esetén is a tényleges állítás, kérdés, ill. ezek kifejezett tagadása lehetőségi feltételeként hallgatólagosan feltételezendő) egyfelől komolyan nem tagadhatók, tehát szükségszerűek és általános érvényűek, s ilyenformán eredendő tudásunkat fogalmazzák meg arról, ami „van”. Másfelől viszont az jellemzi e kijelentéseket, hogy az emberi nyelv korlátozottsága (vagy pontosabban: az érzéki észlelésre és képzetre való leküzdhetetlen ráutaltsága) folytán mindig csak töredékesen képesek kifejezni az alapul szolgáló belátásokat, ami oda vezet, hogy értelmük soha nem határozható meg teljesen egyértelműen. E kijelentéseket kivált azért lehet könnyen (hogy ne mondjuk: mindig) félreérteni, mert többnyire! ellentmondani látszanak az érzéki szemléletből közvetlenül ránk toluló mindennapi tapasztalatnak. Ezért olykor azt a benyomást keltik, hogy merőben önkényes, megalapozatlan állítások, amelyek megfogalmazóik jellembelileg meghatározott vagy éppen külső társadalmi hatások okozta beállítottságait, ill. érzelmeit fejezik ki. - E megállapítást röviden kommentáljuk az alábbiakban.

A metafizika mint metafizika kijelentéseiről van szó. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a szó 111 itt használt értelmében nem minden kijelentés metafizikai ama kijelentések közül, amelyek egy metafizikai értekezésben szerepelnek. Mármint, a szoros értelemben vett metafizikai kijelentésekről mondjuk, hogy komolyan nem tagadhatók. Ha ugyanis valaki tagadja ezeket, olyan transzcendentális ellentmondást követ el, amely egyedül a formális logika módszereivel nem tárható föl, minthogy csupán a transzcendentális analízis számára hozzáférhető (ami egyébként egészen más, mint valamiféle pszichologizáló „introspekció”). A metafizika kijelentései tehát azt a szükségszerű és általános érvényű „tudást” (ill. „tudásmozzanatot”) fogalmazzák meg, amelyet a létről való háttéri tudásnak, az a priorinak

stb. mondtunk, vagyis annak, amire a transzcendentális tapasztalás vonatkozik. Röviden: a metafizika tulajdonképpeni terepe megismerésünknek az a dimenziója, amelyben a megismerés és a lét azonos.

Ezek szerint a legteljesebb bizonyossággal és a legáltalánosabb érvényességgel rendelkező kijelentésekről van szó, melyek minden egyéb tudományos kijelentésnek (gyakran egyáltalán nem figyelembe vett) alapjait alkotják. A metafizikának az összes többi tudomány megalapozására vonatkozó igénye ebben és csakis ebben az értelemben értendő. A metafizika tehát azáltal kívánja megalapozni a szaktudományokat, hogy egyáltalán megalapozza megismerésünk realitásértékét, ill. hogy általánosan megvilágítja a megismerés és valóság vonatkozásmódját. Egyébként azonban a metafizikának nem szabad beleszólnia a szaktudományok ügyeibe, kivéve azt az esetet, amikor valamely szaktudomány (ill. egy tudós a maga szaktudományos eredményei alapján) olyan, a teljes valóságot mint valóságot érintő, azaz metafizikai kijelentéseket tesz, amelyek hamisak.

Amennyiben a metafizika lényegileg megalapozza megismerésünk valóságértékét (ill. transzcendentális elemzéssel fölmutatja annak már mindig is adott megalapozottságát), a felelős és reflexív tudást közvetíti arról, hogy tulajdonképpen mi a valóság. Ezzel egyszerre megválaszolja a régtől fogva újra és újra feltett kérdést, a metafizikai kérdést, nevezetesen: „mi a létező?” (vö. Arisztotelész, Met VII 1, 1028 b 2-4.). Itt a „létező” fogalmának elsődleges és alapvető értelméről van szó, következésképpen a „lét értelméről”, vagyis erről a kérdésről: mihez igazodjunk, amikor a valóságról, a létről beszélünk? Ez a kérdés se nem elcsépelet, se nem könnyen megválaszolható, jóllehet - vagy éppen azért, mert . minden ember, aki használja s érti a nyelvet, úgy véli, tudván tudja, miről is van szó valójában. Ez csakugyan igaz is annyiban, amennyiben a szóban forgó tudást minden ember minden gondolati aktusában és ezért minden tudatos cselekvésében folyvást feltételezi. Ámde éppen ezért eshet meg oly könnyen, hogy az ember megelégszik az első felötlő válasszal, midőn pl. úgy véli, a valóság és a létező paradigmája minden további nélkül leolvasható a tárgyként előttünk lévő anyagi dologról. Ezáltal azonban a gondolkodást (ill. a gondolkodó szubjektumot mint ilyent) a valóságon kívül helyezi (vagy legalábbis valamiféle levezetett mozzanattá teszi). Már láttuk, hogy ebből milyen zsákutcába, aporiákba vezető következmények fakadnak (95). Ennélfogva a tulajdonképpeni esetét annak, ami (valóban) van, az önmaga számára jelenlévő, azaz öntudatos szubjektumban kell megadni, miként azt az előzőekben kifejtettük (91, 96).

Így belátva, hogy mit jelent a „valóság”, immár teljesen világossá válik: *a metafizika tulajdonképpeni kutatási területe a szükségszerűen igenlendő nem empirikus valóság*, vagyis az a valóság, amelyhez az empíria nem fér hozzá, melyet azonban szükségképpen föl kell tételeznünk, mivel csak „*contradictio exercita*” (valamely tudatos tett végrehajtásában tételezett ellentmondás) árán tagadható. Egyben az is igazolódik, hogy énünk önmaga számára való jelenlétének minden érzékletes tárgyi észlelésben bennefoglalt megtapasztalása (azaz transzcendentális tapasztalás) által jutunk el e metafizikai kijelentésekben kifejezett belátásokhoz. *A metafizikában tehát nem másik világról van szó, amely az észlelhető világ mögött vagy fölött rejtőzik, hanem konkrét világunk (ill. önmagunk) ama dimenziójáról, ami empirikus értelemben nem észlelhető és a fogalmilag egyértelműen kifejezhetőhöz képest „többletet” jelent.*

Mivel a metafizikának az emberi nyelven kell beszélnie a szükségszerűen igenlendő nem empirikus valóságról, vagyis azon a nyelven, amely elsősorban a nem szükségszerű és empirikus valóság leírására alkalmas, ezért kijelentései soha nem lehetnek tökéletesen

félreérthetetlenek. Mindenesetre jóval inkább félreérthetőek, mint a tárgyi tudományok vagy kivált a formális tudományok kijelentései. Hiszen az elképzelő gondolkodás spontán módon úgy fog föl minden metafizikai kijelentést, mint a tárgyi valóság amolyan célt tévesztett ábrázolását. Mivel ezt a téves értelmezést, amely az elképzelő gondolkodásból indul ki, újra és újra ki kell igazítani, ezért minduntalan magyarázó értelmezésre szorul a metafizika minden kijelentése. Mivel pedig ezenkívül a metafizikai kijelentések mindig csupán inadekvát megfogalmazásai a transzcendentális tapasztalásnak, és mint ilyenek további magyarázatot igényelnek a félreértésekkel szemben, ezért maguk is kiegészítésre szorulnak, és ebben az értelemben éppúgy fölülvizsgálhatók, mint az összes többi tudományos kijelentések. A mondottakból következően a metafizikának soha nem szabad azt a benyomást keltenie, hogy úgy beszélhet a létről, mintha az fogalmilag világosan kifejezhető és uralható tárgy lenne, - az ilyen beszédmód ugyanis rossz hírbe hozza a metafizikát és jogos kritikát kelt.

Ezzel természetesen nem azt állítjuk, hogy mindennemű metafizika-kritika jogosult. 116 Az a vélemény, amely szerint csak arról lehet beszélni, ami világosan mondható, biztosan hamis. Hiszen épp a legfontosabb és legalapvetőbb „dolgok” nem fejezhetők ki kristálytiszta. A választási lehetőség: vagy lehet valamit világosan mondani, vagy egyáltalán nem lehet nyelviileg kifejezni, már csak azért is hamis, mert nem világos minden további nélkül, hogy mit jelent: „világos”. Hiszen a természettudományok alapfogalmai sem definiálhatóak soha egyértelműen, hanem csak példák segítségével és a köznap nyelv leíró módján vezethetők be. Nincs tehát abban semmi rendkívüli és meglepő, hogy ilyesmi különösen világosan mutatkozik meg a metafizika esetében.

B. fejezet

A metafizikának mint a lét megértésének tartalmi kifejtése

Miután igazoltuk a metafizika lehetséges voltát, valamint megközelítő értelmezését 117
adtuk annak, hogy voltaképpen mire gondol a metafizikus (vagy legalábbis mire kellene
gondolnia) akkor, amikor „létről” beszél, a következőkben immár nekiláthatunk a meta-
fizika mint léttan, mint ontológia tartalmi kidolgozásának. Az eleve adott létmegértés
kifejtéséről van tehát szó. Ebben az összefüggésben bevezetésképpen hangsúlyozni kell,
hogy a *metafizikának nincs végleges rendszere*. Jóllehet a létmegértésnek van kitüntet-
tett „helye” a (tárgyi valósággal együtt) folytonosan megtapasztalt saját szubjektivitá-
sunkban, a metafizikai meglátások - minthogy kölcsönösen magukba foglalják egymást
- számos változatban fogalmazhatók meg nyelvileg. Mi itt az egység és különbözőség
(identitás és differencia) klasszikus problematikájából indulunk ki, s ez egyben bizonyos
sorrendbe állítja a tárgyalandó témákat.

I. A lét egysége és különbözősége

Az egység és a sokaság (megegyezés és eltérés) a létezőkben megvalósuló lét legalap- 118
vetőbb egymásra vonatkoztatott szerkezeti mozzanatai. A következő fejezetben ennek a
tételnek a jelentését kell kifejtelnünk.

1. A metafizika legalapvetőbb meglátása

Mi a magát a létről való gondolkodásnak tekintő metafizika legelső és ebben az érte- 119
lemben legalapvetőbb meglátása?

Már utaltunk rá az előzőkben (95. sz.). Pozitív megfogalmazásban így hangzik: min-
den, ami van - létező; a lét az, ami mindent megillet; a létben minden megegyezik. Talán
még találóbban fejezhetjük ki, ha a tagadás tagadásának módján fogalmazunk: nincs
semmi, ami ne tartozna a léthez, nem létezhet semmi, ami a létben nem kapcsolódnék
egymáshoz. Parmenidésznek is ez volt az alapvető meglátása, s ezzel vette kezdetét az eu-
rópai létbölcselet. A görög filozófus arra a fölismerésre jutott, hogy a lét az egy és minden,
a semmi pedig nem létezik. E belátástól lenyűgözve, abszolutizálta az itt megmutatkozó
egységet, s ezért látszatnak nyilvánított minden sokaságot és különbözőséget. Ezt a vég-

következtetést el kell utasítanunk, a *létezők létbeni egységéhez* azonban ragaszkodnunk kell.

Itt persze föl kell tenni a kérdést: egyszerűen el kell fogadnunk ezt a kijelentést, vagy esetleg bizonyítható is? - Abban az értelemben, hogy más tételekből levezethető lenne, nyilvánvalóan nem bizonyítható, hiszen olyan meglátást fogalmaz meg, amelyet minden bizonyításnál eleve föl kell tételezni. Ám éppen ezért igazolható föltétlen érvényessége, amennyiben kimutatjuk: tételünk nem tagadható anélkül, hogy a tagadás aktusa ne mondana ellent magának a tagadott tartalomnak.

A létezők létbeni egységének a tagadása ugyanis ahhoz az állításhoz vezet, amely szerint egység nélkül is létezhet sokaság. Mihelyt azonban megkíséréljük elgondolni a sokaságot egység nélkül, bebizonyosodik, hogy e kísérlet kivitelezhetetlen. Hiszen minden különbségtétel valami közöset, egységet tételez föl. A különbözőket csak azáltal lehet egymástól különválasztani, egyiket a másikkal szembeállítani, hogy előzőleg megállapítottunk róluk valami közöset, egységet, amelyen belül a megkülönböztetés végrehajtható. Azok, amiknek semmi közük egymáshoz, nem is nevezhetők különbözőknek, soknak.

Mindennek persze még ellene lehetne vetni, hogy e lehetetlenség igazolásánál csupán arról van szó, hogy nem vagyunk képesek a sokaságot egység nélkül elgondolni, ezzel viszont még nincs bebizonyítva a létbeni lehetetlenség. Ez az ellenvetés azonban a korábban (72-85., 109. sz.) a gondolkodás és lét elvi azonosságáról mondottak alapján nem állja meg a helyét. Ha ugyanis még számolni kellene azzal a lehetőséggel, hogy létezhet valami, ami egyáltalán nem gondolható el, akkor a gondolkodás és lét közötti elvi azonosság helyett elvi ellentétet kellene föltételeznünk, vagyis azt, hogy gondolkodásunk elvileg félrevezet bennünket, vagy másképpen fogalmazva: gondolkodásunk teljesen értelmetlen és haszontalan. Ám ezt a föltételezést gondolkodásunk minden aktusával cáfoljuk.

Ha viszont a sokaság egység nélkül, az eltérő pedig közös nélkül nem csupán nem gondolható el, de még csak nem is létezhet, akkor az összes létező létbeni egysége (avagy: az összes létező egymással való reális egysége) a valóság egyik alaphatározománya (vö. 95., 99. sz.), melyet soha nem szabad elhanyagolni. Ez az egység tehát olyan realitás, amellyel állandóan számolnunk kell. Ám nem elegendő csupán megállapítani ezt. A következőkben elsősorban arra kell ügyelnünk, hogy e belátást akkor se vonjuk vissza, ha esetleg olyan nehézségekbe ütközünk, amelyek arra készítenének, hogy mégis pusztán gondolkodásunk konstrukciójának tekintsük a létezők reális egységét a létben.

E meglátásból számos következmény fakad, amelyekkel majd még foglalkozunk vizsgálódásaink folyamán. Egyet azonban már most megemlítnék: a tételből - amely szerint nem létezhet semmi, ami a lét szempontjából ne egyeznék az összes többi létezővel - közvetlenül adódik, hogy nem létezhet olyan ellentét, amely nem a létben belül lenne. Ez pedig azt jelenti, hogy nem lehetséges abszolút ellentét (kontradikció). Ez a kizáró ellentét ugyanis a lét (vagy egy létező) és a semmi közötti ellentét lenne. Minthogy azonban a pusztán semmi (ellentétben a viszonylagos semmivel) nem létezik, ezért valamely ellentét vonatkozási pontja sem lehet. Ennélfogva a logikai álláspontról kontradiktórius ellentétek (vagyis az olyanok, mint „p” és „nem-p”) ontológiailag mindig csak viszonylagos ellentétek. Ezek tehát hallgatólagosan föltételeznek valami közöset, amelyen belül az állítás és annak tagadása egyáltalán megvalósul.

Abból a megállapításból, amely szerint nem létezhet abszolút ellentét, az is következik, hogy az ellentmondásmentesség elve nem lehet minden további nélkül a metafizika legelső princípiuma. Pontosabban, az ellentmondásmentesség elve csak annyiban első

princípiuma a metafizikának, amennyiben éppen az itt bemutatott fölismerést fejezi ki: csak az „áll” a létben kívül, ami egyáltalán nincs.

Föltehetjük továbbá azt a kérdést, hogy vajon a metafizika itt említett első meglátása a létezők létbeni egységéről nem nevezhető-e az „azonosság elvének” épp oly, sőt talán még több joggal, mint azok a megfogalmazások, amelyekről korábban úgy szóltunk (103-109. sz.), mint az azonosság elvének különböző értelmezéseiről. Jelen esetben ugyanis valójában minden létező alapvető (a különbözőségeket persze - mint még látni fogjuk - nem kizáró) azonosságáról van szó. 124

Erre a kérdésre, nézetünk, szerint igennel kell felelni, legalábbis abban az értelemben, hogy az elv - *a létben minden létező megegyezik egymással* - úgy tekintendő mint az azonosság elvének egyik érvényes megfogalmazása. Ezzel azonban nem akarjuk azt állítani, hogy a többi, főntebb egyetértőleg említett megfogalmazás ne lenne úgyszintén érvényes kifejezése annak a meglátásnak, amely szerint a létező azonos önmagával mint létezővel. Véleményünk szerint ugyanis minden megfogalmazás, amely nem merő tautológiaként tünteti föl az azonosság elvét, mindenkor magában foglalja a más megfogalmazásokban alkalmasint kifejezettebb formában megjelenített elvet, anélkül, hogy minden egyes esetben tétel formájában maradéktalanul kifejezhetné a létnek az adott megfogalmazást megalapozó meglátását. Így például könnyű belátni, hogy E. Corethnek az $A = A$ képletből kiinduló megfogalmazása („a létező, amennyiben van, szükségképpen létező”) a létezők létbeni egységét állítja, noha csupán bennfoglaltan és nem kifejezett formában. Úgyszintén a többi, főnt említett megfogalmazás a gondolkodás és lét azonosságáról egyrészt a létezők létbeni egységének tétele alá foglalható (ha ugyanis a létben minden megegyezik, akkor a gondolkodás és lét is megegyezik egymással); másrészt azt szavatolja, hogy a létezők egymással való egységének elfogadása nem csupán gondolati szükségszerűség, hanem létbeni szükségszerűsége alapul, amennyiben ugyanis a létezők létbeni egységének tétele csak akkor mutatható ki következetesen, ha már tudunk a gondolkodás és lét azonosságáról.

2. A létező „fogalmának” sajátosságai

A „lét” és a „létező” szavak a köznapi beszédben nem fordulnak elő, a filozófia szókincséhez tartoznak, tudományos fogalmak. Az egység-különbözőség problematikáját vizsgálván, második lépésként a következőkben a „létező” fogalmának néhány olyan tulajdonságát vesszük szemügyre, melyek logikailag zavaróan hatnak. 125

a. A fogalom és tulajdonságai

Voltaképpen mire gondolunk, amikor fogalomról beszélünk? A kérdést nem könnyű megválaszolni, mivel nyomban olyan problémák állnak elő, melyek a nyelv szerkezetére és valóságmegismerésünk sajátos módjára vonatkoznak. Talán akkor közelíthetjük meg a legkönnyebben a fogalom fogalmát, ha leírjuk, mit várunk el egy fogalomtól - végtére is a fogalom a filozófusok találmánya. Ez persze korántsem jelenti azt, hogy e találmány merő véletlen műve. Sokkal inkább gondolkodásunk valódi szükségletéből fakad. A fogalom létrejötte mögött ugyanis értelmünknek a világosan elrendezett viszonyok iránti hajlama rejlik. Ezt kell tehát megvilágítanunk. 126

Minden nyelv olyképpen mutatja be a világot, hogy leírja s ugyanakkor beosztja, 127 elrendezi és osztályozza mindazt, ami a világban előfordul (tehát az eseményeket, tárgyakat, tulajdonságokat, vonatkozásokat stb.). Mihelyt azonban a logikai összefüggésekre fogékonyan vesszük szemügyre a valóság spontán, köznyelvi ábrázolását és fölosztását, nyomban rájövünk, mennyire pontatlan. Egyfelől számos szó létezik, amely ugyanazt jelenti, másfelől egy-egy szó némelykor más és más, egymástól eltérő jelentéssel rendelkezik, amelyek részben más szavak jelentéseit is át meg átfedik. Ezenkívül nem mindig világos és tisztán belátható a fölosztás elve. Még áttekinthetlenebbé válik a valóság spontán nyelvi osztályozása akkor, ha a különböző nyelveket hasonlítjuk össze egymással. Úgy tűnik, hogy mindez alaposan megnehezíti a kölcsönös megértést. Ebben a helyzetben siet segítségünkre a fogalom, amelynek az a föladata, hogy azt, amit a nyelv spontán módon tesz (pontosabban, amit a köznapi nyelv egyes, valamit jelölő nyelvi kifejezései tesznek) - vagyis a valóság megjelölését s ugyanakkor elrendezését - tudatosabban s ezáltal pontosabban meg világosabban szavatolja. A fogalom elsősorban tisztább fölosztást, valamint világosabb tartalmi meghatározást tesz lehetővé. Így tekintve a fogalom *a lehető legpontosabban megragadott, egységesített, a szó hangalakjától elválasztott jelentése valamely szónak*. Másképpen fogalmazva: *a fogalom a lehető legeggyértelműbben meghatározott gondolati tartalom, amelyet a definícióban fogalmazunk meg*.

A fogalom tehát a világosságra törekvő értelem terméke, és ténylegesen áttekinthetőbbé meg szabatosabbá teszi gondolkodásunkat. Mivel ezek a tulajdonságok egyben előfeltételei a tudományok létrejöttének és fejlődésének, valamint a világ tudományos birtokba vételének, a fogalmi gondolkodás jelentősége nyilvánvaló.

A fogalom „föltalálása” mindazonáltal problémákat is hozott magával. Itt most nem 128 az egyoldalúan fogalmi-technikai gondolkodás akaratlan túlzásairól van szó, hanem arról, hogy maga a fogalmi gondolkodás számos filozófiai problémát vetett föl. Ezek közül csak kettőt említünk: (1) A fogalom nem öncél, hanem a valóság kifejezésére szolgál. Csakhogy minél inkább megvalósul a fogalomban a valóságnak az azonos szempontokat egybefogó, ill. a különbözőket egymástól elválasztó rendszerezése, annál inkább elvont és modellszerű lesz a fogalom. Az önmagában és a többivel szemben mind pontosabban meghatározott gondolati tartalom egyre inkább önállósul és fokozatosan elveszíti kapcsolatát a valósággal. Így a fogalom, amelyet eredetileg a valónak az értelem által (ellentétben az érzéki képzelőerővel) létrehozott „leképezésének” gondoltak el, a valósággal szembenálló képződménnyé válik. Ha pedig ezek után magát a gondolkodást a fogalmi gondolkodással azonosítják, máris előáll a gondolkodás és lét egymástól való elszakadásának problémája. (2) Ha a fogalom mint elvont gondolati tartalom elválik a valóságtól, akkor könnyen az a benyomás támad, hogy a fogalom éppen mint absztrakt gondolati tartalom független a nyelvtől s megelőzi azt. Ez azonban tévedés. Noha létezik nyelvet megelőző mozzanat a gondolkodásban (s ezért a nyelvben is), nevezetesen maga az elgondolandó és szavakba öntendő valóság. Ezt a nyelvet megelőző valóságot ábrázolja a fogalom is (jóllehet soha sem tökéletesen). Ám ezt éppen nem annyiban teheti meg, amennyiben elvont gondolati tartalom, hanem annyiban, amennyiben minden elvontsága ellenére a konkrét valóra utal, azaz modellszerűsége ellenére mindig a léttapasztalat kifejezése. Ezenkívül pedig abból a fölfogásból, amely szerint a fogalom független a nyelvtől, a fogalmi tartalom közlésének ilyen föltevés mellett megoldhatatlan problémája következik.

Ezeket a kérdéseket azonban most nem vizsgáljuk meg behatóbban. Megelégszünk az- 129 zal, hogy utaltunk annak a gondolkodásnak az előnyeire és nehézségeire, mely a fogalmat

helyezi a középpontba.

Bennünket most sokkal inkább a létező „fogalma” érdekel. Azt kívánjuk megmutatni, hogy a fogalom (inkább a logika, semmint a metafizika igényeinek megfelelő) klasszikus tanában rejlő fogalmi zsákutca (aporetika) teljes élességgel lép föl, mihelyt a „létező” kifejezése által jelölt tartalmat fogalomként akarjuk kezelni.

b. A létező „fogalma” meghalad minden kategóriát

Abból a tényből kiindulva, hogy mindent, bármilyen módon és formában létezzék is, „létezőnek” mondhatunk, a következő kérdést tesszük föl: hogyan viszonyul a létező fogalma ahhoz, amiről állítható? 130

Hogy e kérdést megválaszolhassuk, röviden és igen általánosan foglalkoznunk kell azzal a viszonytal, amely a való és a rá vonatkozó fogalom között áll fönn.

Minden fogalomnak (pl. ház, szöcske, erény) van tartalma és kiterjedési köre. A fogalom *tartalma* (modern terminológiával: *intenziója*) a hozzátartozó jegyek összessége; a *kiterjedése* (avagy *extenziója*) pedig azoknak a „dolgoknak” az összessége, amelyekre vonatkozik. Mármint e hagyományos megkülönböztetés esetén egészen általánosan igaz: minél gazdagabb a tartalom, annál szűkebb a kiterjedés, ill. minél kisebb a tartalom, annál tágabb a kiterjedési kör.

E kérdésföltevés háttérében a fogalom meghatározásának Platónra visszamenő arisztotelési módszere áll. Ez a módszer úgy definiálja a fogalmat, hogy megadja a legközelebbi felsőbb nemet (*genus proximum*) és a faji különbséget (*differentia specifica*), miközben föltételezi, hogy egyértelműen elkülöníthetők egymástól a nemhez tartozó jegyek és azok, amelyek a faji különbséget alkotják. Ezek szerint például az ember mint „eszes élőlény” fogalmát úgy határozzuk meg, hogy az „élőlény” nembeli határozmányához hozzáillesztjük az „élőlény” fogalmával szemben közömbös „eszes” jegyet. A fogalom meghatározásának ezzel a módszerével az ellentétes irányba haladva - mármint a nemet (ill. a fajt) újra és újra meghatározó különbségek elhagyásával - egyre általánosabb fogalmakhoz jutunk, míg végül elérjük az egyetlen legfőbb fogalmat, amelyet már nem lehet túlhaladni és amelytől az egész osztály a nevét nyeri. Ezen a módon jutott el Arisztotelész a valóság legfőbb nemeihez, amelyeket „kategóriáknak” nevezett. A „Kategóriák” című munkájában tízet sorol föl. Ezek a következők: szubsztancia (állag), mennyiség, minőség, vonatkozás, hely, idő, helyzet, bírás, cselekvés, szenvedés (Kat 4,1 b 25.). A valóság e legfőbb nemein (osztályain) belül érvényes tehát, hogy annál gazdagabb a fogalom tartalma, minél szűkebb a köre, és megfordítva. 131

Lényeges mármint az a meglátás, amellyel már Arisztotelész is számot vetett: ha a megadott módon osztályozzuk a valóságot, azaz olyan módszer segítségével, amelyben a fogalom jegyeit úgy tekintjük mint egymástól egyértelműen (vagy teljes mértékben) elkülönülő határozmányokat (ezt nevezik „totális elvonatkoztatásnak”, azért is, mert megőrzi a meghatározó formából és meghatározott alanyból fogalmilag „összetett” egészt, totalitást), akkor elkerülhetetlen a nembeli kategóriák sokaságának föltételezése. Vagy másképpen fogalmazva: nem lehetséges az egész valóságot egyetlen legfőbb nemfogalom alá sorolni, vagyis a „létező”, bár a legáltalánosabb és minden valót megillető határozmány, mégsem tekinthető a legfelsőbb, minden más nemet magában foglaló nemnek. „Nem lehetséges - állapítja meg Arisztotelész -, hogy az egy és a létező a valók nemei legyenek” (Met III 3, 998 b 22.). Miért nem? Azért, mert minden, ami van, létező, s mert 132

a „létező” megjelölés nem csak minden faj- és nembeli határozományra érvényes, hanem minden jegyre s ezzel minden különbségre is. Hiszen a legvégső és legcsekélyebb különbség, sőt a legegyszerűbb létmód is „létező”. Aquinói Tamás a következőképpen fejezi ki ezt: „a létezőhöz semmit sem lehet amolyan külső természetként hozzátoldani úgy, ahogyan a különbséget hozzátoldjuk a nemhez vagy a járulékot az alanyhoz, -minthogy bármiféle természet lényegileg létező” (De Verq. I a.1). Vagy: „nem lehetséges különbözőség a létezőn kívül, mivel a nem létező nem lehet megkülönböztető mozzanat” (Summa theol. I q.3 a.5).

A létező „fogalma” tehát egészen sajátos, a többivel összevetve paradox fogalom. Ha- 133
gyományosan ezt úgy fejezték ki, hogy a létező fogalmának minden kategóriát meghaladó, „transzcendens” voltáról beszéltek. A „létező” ugyanis meghalad, transzcendál minden kategóriális határt. Ezért tekinthetjük a létezőt az első „transzcendentálé”-nak, s egyszerűsmind az összes többi „transzcendentálé”, vagyis a valóság azon általános határozományai alapjának, amelyek mindent (szükségképpen) megilletnek, ami csak létezik. Lássuk most a „létezőnek” a fogalmi álláspontból nézve paradox tulajdonságait:

(1) Már említettük, hogy a „létező”, bár mindenről állítható, mégsem (illetve éppen 134
ezért nem) alkot nemet. Ebben ugyanaz a paradoxon mutatkozik meg, amelyet Russell fedezett föl egy másik összefüggésben: az összes osztályt magában foglaló osztály nem tekinthető az összes többitől egyértelműen elkülöníthető osztálynak (vö. 55. sz.).

(2) A „normális” fogalmakkal ellentétben a létezőre az áll, hogy kiterjedési köre csak- 135
úgy, mint tartalma, a lehető legnagyobb. Kiterjedési köre a lehető legtágabb, mivel minden, ami - bármiként is - van, az létező. Ugyanakkor tartalma is a lehető leggazdagabb. Ha ugyanis valamit létezőnek mondunk s így a létet állítjuk róla, akkor azzal a határozmánnyal illetjük, amely éppen nem egyedi tulajdonság, hanem olyan, amely mindenre vonatkozik, vagyis a valóság minden föltételét megalapozó s ezáltal föltétlen mozzanatát jelenti, amelyet minden tárgyi tapasztalás alkalmával közvetlenül megragadunk énk meg-
tapasztalásában (vö. 95, 96. sz.).

(3) Ezek szerint a „létező” (minden ellenkező látszattal szemben) nem a legelvon- 136
tabb, hanem a legkonkrétabb megjelölés, amely egyáltalán lehetséges. A „létező” fogalma ugyanis tulajdonképpen értelemben semmitől nem vonatkoztat el, mivel minden, amitől állítólag elvonatkoztatna - vagyis a konkrét egyedi határozományok, ill. az egyedi különbségek -, mindez ismét csak létező. Ugyanakkor a létező „fogalma” különbözik az összes többi fogalomtól abban, hogy homályos és elmosódott. Hiszen - mint már többször említettük - soha nem tudjuk egyértelműen kifejezni, mi a lét tulajdonképpen (amelyre a „létező” megjelölés utal).

Itt újól megmutatkozik a korábban jelzett feszültség (83., 84. sz.). A „létező” mind-
ent állít és úgyszólván semmit sem mond. Ha egy tárgyról (a szó legtágabb értelmében) azt állítjuk, hogy létező, úgy ezzel egyfelől megragadtunk mindent, ami a szóban forgó tárgy, hiszen egyetlen határozménye sem maradt ki. Másfelől viszont az a benyomásunk, mintha semmit sem mondtunk volna a tárgyról. Ha ugyanis megkíséréljük egészen pon-
tosan meghatározni, hogy mit is mondtunk róla, amikor „létezőnek” neveztük, akkor nem jutunk semmiféle olyan fogható tartalomhoz, amely egy másiktól való elhatárolás révén állna előttünk. A „létező” ténylegesen semmit sem mond egyértelműen a tárgyról, még csak azt sem, hogy „van”, hiszen, éppen a „van”-ban rejlik a homályosság (vö. De Petter 1964,36-38.).

A létező „fogalmának” e leküzdhetetlen homályossága vezet mindig ahhoz a félreér-

téshez, amely szerint elvont (sőt a legelvontabb) fogalomról van szó. Éppen elmosódott volta kölcsönöz ugyanis a „létezőnek” bizonyos távolságot ama dolgokkal szemben, amelyekre vonatkozik, ez pedig azt a benyomást kelti, mintha a „létező” megjelölést legalábbis valamiféle tartalmilag egyértelműen meghatározott egység illetné meg. Ekkor azonban a „létező” szükségszerűen úgy jelenik meg, mint a legáltalánosabb és legelvontabb fogalom, amely semmi mást nem tartalmaz, mint a puszta „meglétet” vagy éppen a „nemlét tagadását”. Ezt a minimális tartalmat (amely voltaképpen ilyenformán semmit sem foglal magában) minden létezőről azonosítva, azaz univók módon állítja (vö. 98. sz.).

3. Az egyetemességek (univerzálék) problémája

A létezők létbeni egységének és különbözőségének kérdését az ókortól fogva újra és újra a nyelv felől közelítették meg. A különböző javaslatok, amelyek a minden nyelvben föllelhető azonosítások logikai és ontológiai előfeltételeit átgondolva kívánják megvilágítani az egy és a sok problémáját, az ún. egyetemességek, univerzálék problémájának megoldási kísérleteiként ismertek a filozófia történetében. Ezt az ontológia számára is rendkívül jelentős kérdést kívánjuk most közelebbről szemügyre venni. 137

a. Megjegyzések a probléma megfogalmazásáról

A nyelv gyakran ugyanazzal a szóval jelöl olyan dolgokat, cselekvéseket, tulajdonságokat, amelyek egyéni előfordulásukban különböznek egymástól. A Vértess és a Bakonyt egyformán „hegy”-nek nevezzük; azt a tevékenységet, amelyet most végzek, és azt, amit tegnap az orvosi rendelőben a sor(s)omra várva folytattam, ugyanazzal az „olvasás” szóval fejezzük ki; a nefelejcs és az ég színét egyként „kék”-nek mondjuk. A beszéd során tehát minden nyelv azonosít különböző dolgokat. Mivel ugyanaz a szó különböző „tárgyakat” jelölhet, kétségtelen (s aligha fogja bárki is kétségbe vonni), hogy legalábbis a nyelvben létezik általános, hiszen éppen az az általános, ami egyként több mindenre áll. A különböző dolgok nyelvi azonosítása olyannyira megszokott számunkra, hogy többnyire észre sem vesszük, amikor így járunk el. Mihelyt azonban e hétköznapi tényen csodálkozni kezdünk (és ez a csodálkozás minden filozófiai megértés kezdete), fölvetődik a kérdés: megfelel-e ezeknek az általános (azaz különbözőt egységesítő, ill. azonosító) szavaknak valamilyen egység annak az embernek a tudatában, aki ezeket a szavakat, kifejezéseket használja? Vagy másképpen: egy és ugyanazon szó használatának megfelel-e (legalábbis az esetek többségében) valami azonos tartalom a gondolkodásban? Ha igen, akkor nyomban fölvetődik a további kérdés: megfelel-e ennek a nyelvben és az ember tudatában megtalálható egységnek (vagyis az általános fogalmak egységének) valamilyen egység magában a tudaton kívüli valóságban? - Ez az egyetemességek avagy az univerzálék problémája. 138

Hangsúlyoznunk kell, hogy e probléma megoldása szempontjából egyáltalában nem közömbös, hogy miképpen fogalmazzuk meg magát a problémát. A filozófia története folyamán ugyanis sokszor így tették föl a kérdést: léteznek-e univerzálék? Ez a kérdésfeltevés azonban, amely az analitikus filozófián belül folyó mai vitát is meghatározza, rossz irányba tereli a gondolkodást. Bár annyiban helytálló, hogy az egyetemességek problematikája a létezéssel kapcsolatos, végtére is a valóságos létező értelmezésével függ össze. Csakhogy nem abban az értelemben van szó a létezés problémájáról, mintha különleges tárgyak vagy lények meglétét kellene fölkeresni. Ha ugyanis a kérdést: „léteznek-e uni- 139

verzálék?” azonosítjuk ezzel: „léteznek-e általános valóságok?” vagy: „léteznek-e nem egyedi (elvont) lények?” (ami az analitikus filozófusokat szüntelenül foglalkoztatja), akkor hallgatólagosan máris egy előzetes döntést hoztunk. Ebben a megfogalmazásban ugyanis kimondatlanul az az előfeltevés érvényesül, hogy az általánosnak ugyanúgy kell léteznie, ahogyan a hangyák, a galaxisok vagy a fényrészecskék „léteznek”. E gyakori megfogalmazásban tehát a következő végső föltevés húzódik meg: arról, hogy egyáltalán mi realitás, nem kell hosszasan töprengeni, hiszen már tudjuk. Az ugyanis az érzékileg észlelhető, mindig egyedi valóként előforduló tárgy. Aki azonban így vélekedik, megfontolás nélkül átveszi az empirista valóságfogalmat. Ha pedig ilyen realitásfogalomból indul ki, akkor másfajta tárgyakkal, amolyan elvont entitásoknak kell tekintenie az univerzálékot, vállalva mindazt az ellentmondásoktól terhes következményt, amelyet a „platonizmus” címszavával már több ízben végigpergettek a filozófia története folyamán. Ez az eredmény és következményei persze nem meglepők. Ha a nevezett realitásfogalomból indulunk ki, akkor a „platonizmus” tarthatatlan, és tulajdonképpen minden egy következetes nominalizmus mellett szól (tehát ama teória mellett, amely csak egyedi tárgyakat ismer el realitásnak), miközben persze az a nehézség merül föl, hogy a nominalizmus nem képes kielégítően értelmezni mindazt, amivel a tudományok világában foglalkozunk.

Ezek a megjegyzések egyedül azt a célt szolgálták, hogy a lehető legrövidebben adjuk meg az okát annak, miért nem kapcsolódunk bele a következőkben az univerzálék problémájának mai vitájába. Bár ez a vita alkalmasint érdekes eredményeket hozott a tudományelmélet és a matematikai alap kutatás számára. Mivel azonban helytelen kérdésfeltevésből indul ki, szem elől téveszti a probléma lényegét, ugyanúgy, mint az Arisztotelész óta elhangzott válaszok többsége. Figyelemre méltó viszont az a tény, hogy a félrevezető kérdésfeltevés ellenére a modern vitában is érvényesül - legalábbis kezdetlegesen - az univerzálékkal kapcsolatos (reményünk szerint igazolható) helyes meglátás. W. V. O. Quine fölfogására gondolunk itt, amelyhez W. Stegmüller is csatlakozott. Ezúttal is megmutatkozik tehát - miként a filozófiában oly gyakran - a valóság hatalma, mely a helytelen kiindulás ellenére is képes érvenyt szerezni magának.

A kérdést, amely az általánosról és az egyediről folyó vita lényege, csakis így lehet helyesen megfogalmazni: milyen a természete annak az egységnek (azonosságnak), amelyet a nyelvben föltételezünk, amikor pl. ezt mondjuk: „Péter ember”, „Kata ember”, és amely ezáltal az adott gondolati tartalom (az általános fogalom) - „ember” - lehetőségét föltételének bizonyul. Csupán nyelvi, ill. a beszélő által létrehozott konstrukció ez a nyelvben megnyilvánuló egység, vagy a tényleges valóság kifejezése?

Irodalom:

Küng 1963. Stegmüller 1974, 1978
(Quine és mások munkáival).

b. A legismertebb megoldási kísérletek és kritikájuk

Az univerzálék problémájának megoldására irányuló minden kísérletnek számot kell vetnie azokkal az eltérő véleményekkel, amelyek e kérdéssel kapcsolatban a filozófia története során elhangzottak. Ez természetesen föltételezi a vélemények ismertetését, ami - kivált, ha rövidre kell fogni a dolgot - nem könnyű föladat. Az ember sematizálására kényszerül, ami azzal a következménnyel jár, hogy nem ad egészen hiteles képet az egyes

szerzők fölfogásáról. Ez a veszély esetünkben csak annál nagyobb, mivel az univerzálék vitájában régtől fogva hemzsegnek a meglehetősen durva leegyszerűsítések, amelyek *nominalizmus* és *platonizmus* néven, egymás jellegzetes ellentételeként vonultak be a filozófiatörténetbe, és mindmáig befolyásolják a kérdés körüli vitát. Kezdjük tehát ezekkel.

(1) A szélsőséges nominalizmus szerint csak általános szavak léteznek, de azon túl nincs semmi általános. Az, amit általánosnak mondunk, pusztán név (*nomen* = név, megjelölés - innen az irányzat elnevezése: „nominalizmus”), amely, miként Compiègne-i Roscellinus (kb. 1050-1125) mondja, csupán „*flatus vocis*”, röpké szó. A különböző dolgok közös nevének nem felel meg semmilyen egység a tudatban és a fortiori semmiféle egységes valami a valóságban. Ez a nominalizmus tehát az általános fogalmak létét is tagadja. Az, amit általános fogalmaknak tekintünk, e fölfogás szerint csupán különböző egyedi képzetekből keletkező általános képzet, amely homályos módon valamiként összefogja a hasonló tárgyak jellegzetes vonásait. A szélsőséges nominalizmus mindig „szenzizmus” is, vagyis az az elgondolás, amely szerint az emberi megismerésben nincs semmi, ami ne lenne maradéktalanul megmagyarázható az érzéki benyomások kombinációjával.

E vélemény ellen a következő érvek szólnak:

a) Mivel a szélsőséges nominalizmus tagadja valódi általános ismerettartalmak meglétét, ezért nem tudja kielégítően megmagyarázni azt a nyilvánvaló tényt, hogy tudatunk számára a világ nem mindig csupán különböző benyomások és érzetek kaotikus összevisszaságaként jelenik meg, hanem strukturált egységként. Továbbá, ha még egy és ugyanazon szónak sem felel meg azonos ismerettartalom (fogalom), akkor megmagyarázhatatlan, hogyan képesek az emberek egyáltalán megérteni egymást.

b) A szélsőséges nominalizmus számára tudatunk tartalmi csupán szemléletes képzetek. Ez azonban tévedés, éspedig *egyfelől* azért, mert a gondolatot és a fogalmat nem szabad azonosítani a képzettel, jóllehet a fogalomalkotást és a gondolkodást szüntelenül kísérik képszerű képzetek. Tudjuk például, mi a „háromszög”, és amikor „a” háromszögre gondolunk, tudatunkban többnyire „egy” háromszög képzeje jelenik meg. Ám ez nem föltétlenül szükséges (hiszen gyakran a „háromszög” szó képzeje is elegendő). Ezenkívül - és ez még fontosabb -, az elképzelt idom mindig meghatározott háromszög (egyenlő szárú, egyenlő vagy nem egyenlő oldalú, derék-, hegyes- vagy tompaszögű), de sohasem „a” háromszög, mivel az egyáltalán nem is képzelhető el. *Másfelől* nyilvánvaló, hogy rendelkezünk általános, különböző esetekre azonos értelemben alkalmazható ismerettartalmakkal, amelyek nem szemléletesek. Mindenki megérti, ha valaki azt mondja: ez és ez szükségszerű vagy valószínű, vagy ha az igazságról, vagy éppen bizonyos benyomások merőben szubjektív voltáról beszélünk. Nem szemléletesek továbbá a negatív fogalmak, mint „súlytalan”, „végtelen” stb.

c) Rá kell mutatni azután arra, hogy e nominalizmus a transzcendentális ellentmondás hibájába esik. Egyrészt vitatja azt, hogy bármikor is lennének általános és szükségszerű ismerettartalmak, másrészt viszont - amennyiben egyáltalán belebocsátkozik az általános predikátumok magyarázatába - saját teóriájának igazságát s ezzel általános érvényét, valamint szükségszerűségét állítja.

(2) Az ún. *realizmus* szerint, amelyet *ultrarealizmusnak* is neveznek, az univerzálék (vagyis az, ami több dologra alkalmazható szavak segítségével fejezhető ki és tudatunkban általános fogalomként van jelen) magában a valóságban létezik, éspedig - legalábbis e fölfogás szokásos jellemzése szerint - az egyedi dolgoktól függetlenül, vagy - ahogyan mondani szokták - az egyedi dolgokon „kívül”. Mivel ez az elmélet a filozófiatörténetben

elválaszthatatlanul összekapcsolódott Platón nevével, ezért sokszor *platonizmusnak* is nevezik. A szaktudósok azonban mind a mai napig vitatkoznak arról, hogy mit is akart Platón tulajdonképpen mondani. Azt kétségtelenül tanította, hogy minden „dolognak” van egy a mivoltát meghatározó „lényege”, mely alapján véve ugyanaz marad akkor is, ha a dolog megjelenési formája változik. Az ember pl. gyermekkorától kezdve haláláig ember marad, annak ellenére, hogy sokrétű és szüntelen változáson megy át. Ezért kell megkülönböztetni a változatlan valóságot, azt, ami az embert emberré teszi, az állandóan változó „jelenségtől”. Továbbá, ha tekintetbe vesszük, hogy az a változatlan valóság, ami az embert emberré teszi, nem csak Jánosban és Péterben van meg, hanem Katában és Irénben is, úgy érthetővé válik, miért beszél Platón ebben az összefüggésben a valóság „ideáiról” (ősképeiről), amelyekkel szemben az ideákban csupán „részesedő” sokrétű anyagi világ merőben mulandó „jelenség”. Ezt a platóni tanítást, amely szerint a dolgok általános lényegét kifejező örök ideák nem azonosíthatók minden további nélkül azokkal a jelenségekkel, amelyekben megvalósulnak, már tanítványa, Arisztotelész úgy értelmezte, mintha Platón szerint az ideák a dolgokon kívül, azoktól elkülönülve léteznének (vö. Met I 6, 987b 4-10.). Arisztotelész befolyásának tulajdonítható, hogy a későbbiekben Platón általában így értelmezték, noha ő maga sohasem állította az ideák elkülönült létét.

Az ily módon értelmezett realizmussal szemben tényleg fölhozhatók mindazok az el- 146 lenvetések, amelyeket már Arisztotelész megfogalmazott volt. Az a tétel, amely szerint az ideáknak (az univerzáléknak) a dolgokon kívül álló egzisztenciájuk van, megfosztja valóságuktól az egyedi dolgokat, mivel tőlük különböző szférába helyezi „lényegüket”. Továbbá az általánosnak (magában állóként gondolt) elkülönült egzisztenciája teljesen érthetetlen és tökéletesen ellentmondásos, amennyiben föl kell tételeznünk, hogy a negatív tulajdonságoknak megfelelő lényegeik is „léteznek”. Végül pedig ez az elmélet még csak arra sem alkalmas, amire szánták, nevezetesen az ugyanazon ideából részesedő különböző dolgok közösségének magyarázatára. Ha ugyanis ez a közösség a dolgoktól különböző eszmével magyarázandó, akkor a dolog és eszme közösségét ismét valami más által kell megmagyarázni. Ez pedig a végtelenségig folytatható. Ez az ún. tritos-anthropos argumentum a platonizmusmal szemben (vö. Arisztotelész: Met I 9,990b 17.).

(3) A *konceptualizmus* (conceptus = fogalom) a szélsőséges nominalizmushoz hason- 147 lóan elutasítja a realizmust, de különbözik a szélsőséges nominalizmustól, amennyiben elismeri, hogy az ember rendelkezik általános fogalmakkal, vagyis olyan egységes és ezért nem szemléletes ismereti és gondolati tartalmakkal, amelyek a mindenkor különböző, a tudatunkon kívül létező „dolgokról” ugyanabban az értelemben („per identitatem”) állíthatók. Így pl. rendelkezünk az „élőlény” fogalmával, amely mint elvont ismerettartalom azonos értelemben alkalmazható a rókaagombára, a földigilisztára és a kengurura. A konceptualizmus szerint tehát egy szónak egységes fogalom felel meg a gondolkodásban, ám ennek a fogalomnak semmiféle egység nem felel meg a valóságban; sokkal inkább reális sokrétűség áll szemben ezzel az elgondolt egységgel. - Még egy terminológiai megjegyzés: számos elmélet, amelyet nominalizmusként emlegetnek (így Ockham vagy Wittgenstein nominalizmusa), voltaképpen konceptualizmus. Ezért is beszéltünk fentebb szélsőséges nominalizmusról. - Hogy megfelelőképpen megbírálhassuk a konceptualizmust, alaposabban szemügyre kell vennünk néhány elméletet.

(a) A realizmus egyik legélesebb bírálója a filozófia történetében *William Ockham* 148 (kb. 1285-1349) volt. Számára csak az egyedi (önmagában álló dologként vagy tulajdonságként elgondolt) létező valóságos. Az általános csak az értelemnek köszönheti létét; az

általános fogalomnak megfelelő általános valóság a „lelken kívül” nem létezhet. Ockham a következő megfontolás alapján jutott erre a véleményre: „Az egyedi dolog nem mondható ki valami másról, ami viszont általános, az több mindenféléről is kimondható. Tehát az egyedi és az általános nem lehet ugyanaz” (1 Sent d.2 q.7 G). Mivel pedig az egyedi és az általános nem azonosíthatók, mindenkor különbözniük kell egymástól. Ennélfogva az egyedi dolgoktól különböző valamiféle reális egyetemes - merő képtelenség. Ockham újra és újra erre összpontosítja figyelmét, és éleselméjűen igazolja az egyedi valóktól különböző reális általános lehetetlenségét. Következésképpen a gondolkodás termékének kell tekintenie minden univerzálét.

Ugyanakkor azonban igyekszik megmutatni, hogy az általános fogalom nem önkényes terméke a gondolkodó tevékenységnek. Ezért hangsúlyozza, a fogalom a dolgok hatására az értelemben keletkező természetes jele éppen e dolgoknak és ezáltal különbözik azoktól a szavaktól, amelyek pusztán az ember által formált jelek. A fogalom mint a dolgok természetes jele az egyedi dolgok helyett állhat a kijelentésben, és ez a tény az alapja annak, miért jelölhet egy fogalom egy vagy több egyedi dolgot. Ez az utalás éppenséggel elegendő lehet a logikusok számára, a fogalom jelentésének ontológiai alapját azonban nem világítja meg. Fölvetődik ugyanis a kérdés: miként képes valami általánosot kifejezni egy fogalom, amely az egyedi tárgy hatására az értelemben jön létre, mégpedig azt az általánost, amely alapja annak, hogy pontosan az alá eső egyedi tárgyak helyett állhat a kijelentésekben? Ockham válasza így hangzik: a tapasztalás nyomán keletkező fogalom minden olyan tárgyra alkalmazható, amely hasonló egymáshoz. E hasonlósággal kapcsolatban, amely Ockham számára a végső oka annak, hogy egy fogalom különböző valók helyett állhat, aláhúzza, hogy az nem valamifajta, az egyedi dolgoktól különböző általános természetet jelent, amelyben az egyedi dolgok megegyeznének egymással. Az egyedi dolgok ugyanis azáltal hasonlóak, ami mindegyiküknek egyedileg sajátja („seipsis ...conveniunt”, uo. q. 6 NN, OO), nem pedig valamiféle általános révén (vö. Moody 1967, 310.).

Ezen a ponton kezdhethetjük kritikánkat, ugyanis itt mutatkozik meg az ockhami álláspont gyöngesége. Mivel Ockham csak az egyedi létezőktől különböző tárgyként képes elgondolni a reális egyetemességet, észre sem veszi, hogy amikor olyan valamiről beszél, ami mindegyik dolog sajátja, máris elfogadott egy a valóságban nem tárgyi módon fönnálló egységet. E kijelentése állításában fellépő ellentmondásnak persze nincs tudatában. Mivel az univerzálét a „lelken kívül” csak úgy tudja elgondolni, mint az egyeditől különböző „dolgot”, így föl sem ötlük benne, hogy esetleg a mindenkori egyedi valók nem tárgyi egységével számoljon.

Megjegyzendő még a következő: Ockhamnál még mindig az arisztotelészi filozófia realizmusa érezteti hatását, ami abban mutatkozik meg, hogy számára a fogalom a valóság „természetes jele” („signum naturale”). Csak azért beszélhet elfogulatlanul a fogalmi jelek és a dolgok természetadta kapcsolatáról, mert magától értődőnek tekinti a jel és a valóság összefüggését. Ugyanakkor előtte sem marad rejtve, hogy ez az elgondolás nem mentes minden problémától. Ám ennek ellenére tovább már nem kutatható adottságnak veszi azt, hogy általános fogalmakkal rendelkezünk, amelyek egymáshoz hasonló egyedi dolgok helyett állhatnak a kijelentésekben. Megelégszik ezzel a megjegyzéssel: „natura occulte operatur in universalibus”, azaz „a természet rejtett módon működik az egyetemességekben” (uo. q.7 CC ad 7). Annyiban érthető ez az álláspont, amennyiben Ockham számára az ismeretelméleti probléma még nem jelentkezett teljes mélységében.

149

150

(b) Az egyetemességek mindennemű realista felfogását támadó gondolkodás legjelentősebb modern képviselője *L. Wittgenstein*. G. Pitcher beszámol arról, hogy Wittgenstein a különbözőséget és a sokféleséget kutatta - ellentétben a legtöbb filozófussal, akik hagyományosan az azonosságot és az egységet vizsgálták. Wittgenstein „azon töprengett, hogy a Lear király egy sorát választja a *Filozófiai vizsgálódások* mottójául: a különbségekre akarlak megtanítani benneteket” (Pitcher 1967,253.). 151

Wittgenstein tétele a „nyelvjátékok” sokféleségéről így hangzik: „Ahelyett, hogy megadnám, mi a közös mindabban, amit játéknak nevezünk, azt mondom, ezekben a jelenségekben nincs semmiféle egyetlen közös, ami miatt mindegyikre ugyanazt a szót alkalmazzuk, - hanem számos különböző módon rokonságban állnak egymással” (*Filozófiai vizsgálódások* 65.). Ezt a gondolatot az egyes játékok példáján világítja meg az idézett szöveget követően.

66. Figyeld meg egyszer például azokat a folyamatokat, amelyeket „játékoknak” nevezünk. Gondolok itt a táblán játszott, a kártya-, a labda-, a harci játékokra stb. Mi a közös mindezekben? - Ne mondd: „Valami közöset kell tartalmazniuk, különben nem hívnánk őket „játékoknak” - , hanem nézd meg, vajon csakugyan van-e mindegyikükben valami közös. - Ha ugyanis alaposan megnézed őket, olyasmit ugyan nem fogsz látni, ami mindegyikben közös lenne, de látsz majd hasonlóságokat, rokonságokat, éspedig egy egész sort. Mint mondtam: ne gondolkodj, hanem nézz! - Nézd meg például a táblán játszott játékokat: számos rokon vonásuk van. Azután vedd szemügyre a kártyajátékokat: itt találsz sok megegyezést az első osztálybeliekkel, ám sok közös vonás eltűnt . . .

Mármost ennek az elmélkedésnek az eredménye így hangzik: egymást átfogó és keresztező hasonlóságok bonyolult hálóját látjuk . . .

67. Ezeket a hasonlóságokat nem tudom jobban jellemezni, mint ezzel a kifejezéssel: „családi hasonlóságok”. Hiszen így fogják át és keresztezik egymást a különböző hasonlóságok, amelyek egy család tagjai között figyelhetők meg: termet, arvonások, a szem színe, járás, temperamentum, stb. stb. . . .

Ha pedig valaki ezt akarná mondani: „íme, mindezekben a képződményekben van valami közös - nevezetesen ezeknek a közösségeknek a diszjunkciója” - , akkor ezt felelném: csupán egy szóval játszol. Éppígy mondhatná bárki: egy bizonyos valami fut keresztül a fonálon, - nevezetesen e rostok megszakítatlan tovaterjedése.

Ezt a szöveget azért idéztük oly részletesen, mert nem csupán Wittgenstein kifejezett véleményét adja vissza, hanem rejtett előfeltevéseit is elárulja. Wittgenstein azt állítja, hogy semmi közös nincs azokban a tárgyokban (dolgokban, cselekvésekben, tulajdonságokban), amelyeket közös kifejezéssel illetünk. Ez azonban semmiképpen sem jelentheti azt, hogy alaptalanul használjuk ugyanazt a kifejezést különböző dolgok jelölésére, hiszen mégiscsak fönnáll közöttük bizonyos hasonlóság, amely persze, mivel különféle, és nem mindenütt ugyanabban az értelemben lép föl, nem tekinthető úgy, mint minden hasonló dolog egy és közös vonása. Ez az oka annak, hogy Wittgenstein a „családi hasonlóság” különleges megjelölését alkotta meg számukra. 152

Jóllehet a szöveg nem mondja kifejezetten, de kivehető belőle, miért nem fogadja el Wittgenstein az ugyanazon szóval jelölt dolgok bármiféle közösségét vagy egységét. Megállapítja ugyanis, hogy nincs közöttük *egyértelműen meghatározható, pontosan ugyanabban az értelemben fönnálló közösség vagy egység*. Azért utasítja el tehát (mint egyébként minden antirealista) az általánost a valóságban, mert olyan fogalommal rendelkezik az egységről, ill. közösségről, amely az anyagi tárgyak észlelhető egységéhez igazodik. Ez a szemléletmód a fonál példájából is kitűnik: számára a fonál nem egység, mivel nincs semmi, ami folyamatosan végighaladna benne, hacsak a „rostok megszakítatlan tovaterje- 153

dését” nem tekintjük az egység alapjának, amit azonban Wittgenstein elutasít. Az egység és közösség érzéki képzetszerű fogalma elzárja előle az utat az alapjában benne is felőtlő helyes meglátás elől. A „családi hasonlóság” kifejezéssel ugyanis olyan egységfölfogáshoz közeledik, amely szerint a dolgok maradandó különbözősége nem föltétlenül zárja ki egységüket. Wittgenstein tehát megsejti, hogy léteznie kell ilyen egységnek, de nem tudja kifejezni, mert az egységet csakis homogénnek tudja elgondolni.

Befejezésképpen még egy megjegyzést kell fűznünk a hasonlóság kérdéséhez. Ha annak az okát, hogy ugyanaz a kifejezés különböző dolgokat jelölhet, a nevezett dolgok hasonlóságában adjuk meg, úgy nem lehet szó olyan határozományról, amely nem magukra a dolgokra (azaz bensőleg) vonatkozna. Márpedig egy olyan hasonlóság, amely magukra a dolgokra vonatkozik, a különböző dolgok valóságos megegyezését jelenti. Másképpen fogalmazva: ha a hasonlóságot el akarjuk gondolni és nem akarunk megrekedni a hasonlóság végig nem gondolt képzeténél, akkor alapjaként a dolgok valóságos megegyezését kell föltételeznünk.

(c) A konceptualizmusról beszélve nem hagyhatjuk említés nélkül *Kantot*, mivel ismeretelmélete arra a belátásra épül, hogy megismerésünk szükségszerű és általános mozanata nem származhat a valóságból (ill. megtapasztalásából), hanem az emberi megismerőképesség teljesítménye, mely az érzéki szemlélet már térben és időben elrendezett tartalmát fogalmi egységekre hozza az értelem számára a priori rendelkezésre álló kategóriák által. Nem más ez, mint a legtisztább konceptualizmus! Annak lényege ugyanis az a tétel, amely szerint a gondolkodásban kikristályosodó fogalmi egységnek semmiféle egység nem felel meg a valóságban (avagy óvatosabban fogalmazva: a valóságban meglévő egységről semmit sem állíthatunk). Ha viszont így áll a dolog, akkor áthidalhatatlanul elszakadt egymástól a lét és a gondolkodás, ami azt jelenti, hogy a tulajdonképpeni valóság számunkra megismerhetetlen, amit Kant - mint ismeretes - kifejezetten is állít. Ezt azonban mindazok után, amit e problémával kapcsolatban fentebb kifejtettünk (pl. 78. sz. skk.) aligha fogadhatjuk el.

(4) A középkori arisztotelikusok, így pl. Aquinói Tamás által is képviselt *mérsékelt realizmus* el akarja kerülni azt a hibát, amelyet Arisztotelész Platón szemére vet, hogy ti. kivetíti a valóságba és ezzel önállósítja fogalmainknak csak a tudatban meglévő általánosságát. Ezért Tamás különbséget tesz az általános fogalom tartalma és e tartalom megvalósulásának módja között. Hangsúlyozza, hogy az, amit a fogalom kifejez, éppúgy megvan az ugyanazon fogalommal jelölt „dolgok” mindegyikében, mint a tudatban a gondolkodás által létrejövő fogalomban. Ugyanakkor az a mód, ahogy ugyanaz a fogalmi tartalom a tárgyokban, ill. a tudatban jelen van, mindig más és más (vö. In Met I lect. 10, 158. sz.). Az egyedi tárgyokban a fogalom tartalma egyedileg, azaz individuálisan létező valósággént van jelen; a tárgyak világában tehát nincsen valódi egység, itt nem beszélhetünk általánosságról. Az általánosság vagyis a közös tulajdonságok egysége csak a tudatban áll fönn. A mérsékelt realizmus azonban nemcsak az ultrarealizmustól igyekszik elhatárolódni, hanem a konceptualizmustól is. Ezért hangsúlyozza, hogy az emberi tudat nem jár el önkényesen, amikor a különböző egyedi tárgyokban föllelhető közös tulajdonságokat egy általános fogalomban összefoglalja, mivel maga a valóság kínálja föl számára azokat a támpontokat, amelyek megengedik és lehetővé teszik, hogy azt, ami egyedileg különbözik, fogalmi egységbe fogjuk össze, és ugyanazzal a szóval jelöljük (vö. Aquinói Tamás: De ente et essentia cap. 3, 1979, 32-41.).

A mérsékelt realizmus közvetítő álláspontot akar elfoglalni az ultrarealizmus és a kon-

ceptualizmus között. E kísérlete azonban nem tekinthető sikeresnek. Az ultrarealizmustól azzal az állítással határolja el magát, hogy a tudaton kívül nincsen általánosság. Ugyanakkor a konceptualizmussal ellentétben úgy véli, hogy a valóságban vannak bizonyos támpontok, amelyek arra készítetnek, hogy a különbözöt némely esetben egységként gondoljuk el. Ez azonban csak addig elégíthet ki bennünket, amíg nem érdeklődünk behatóbban az után, mit is kell érteni ezeken a valóságban meglévő „támpontokon”, amelyek állítólag följogosítanak arra, hogy a különbözöt a gondolatban egyesítsük. Ha alaposabban utánajárunk ennek a kérdésnek, akkor merőben verbális kompromisszumnak bizonyul a mérsékelt realizmus álláspontja, mely a lényegi problémát függőben hagyja és iparkodik elkerülni a kérdést: „létezik-e a valóságban a különbözök egysége vagy nem?” Ha ugyanis azokra a valóságban adott támpontokra való utalás, amelyek alapul szolgálnak az általános elgondolására, azt jelenti, hogy a különböző a gondolkodást megelőzően valamiként ténylegesen egységet alkot, akkor ezt világosan ki kellene mondani. Ha pedig nem így van, vagyis a valóságban nem létezik a különbözök egysége, akkor semmi értelme „támpontok” emlegetésének, hiszen akkor a fogalom egysége mégis csupán a gondolkodás konstrukciója, minek folytán a mérsékelt realizmus csak nevében különbözik a konceptualizmustól. Ha viszont az igaz, hogy a fogalom nem létező általánosságot fejez ki, akkor elkerülhetetlen a megállapítás: fogalmaink nem felelnek meg a valóságnak, mi több, meghamisítják azt. Mit sem segít itt a fogalom tartalma és e tartalom kifejezési módja közötti megkülönböztetés, minthogy kölcsönös függés áll fenn a tartalom és ábrázolási módja között. Ugyanazon tartalom megvalósulásának különböző módja érinti magát a tartalmat. Különbözőség nélküli azonosságról csak akkor beszélhetünk, ha a tartalmat elvontan szemléljük.

Irodalom:

Vignaux 1931, 1948.

Baudry 1958, 258-262., 278-284.

c. A különbözőséget nem kizáró egység

Az eddig tárgyalt megoldási kísérletek egy közös, soha közelebbről meg nem vizsgált előfeltevéssel éltek. Abból indultak ki, hogy az individualitás és az általánosság (a különbözőség és az egység) minden esetben kizárják egymást, tehát hogy a különböző soha nem lehet azonos, és ami azonos, az soha nem lehet különböző. Ha az ember ezt előre föltételezi, és egyben komolyan veszi az ugyanazzal a fogalommal kifejezett tárgyak különbözőségét, úgy ténylegesen csak két következetes álláspont létezik: vagy a konceptualizmussal tagadnia kell minden egységet a valóságban, vagy pedig, ha mégis el akar ismerni valamiféle egységet, úgy azt az Arisztotelész szerint értelmezett platonizmussal az egyedi dolgokból álló valóságon kívül kell keresnie. 157

Ebből a zsákutcából csupán egyetlen kivezető út van: ejtenünk kell az említett hallgatólagos előfeltevést. Ebben rábízhatjuk magunkat az eredeti Platónra, akit éppen azért, mert ezzel az előzetes föltevéssel nem élt, gyakran nem értettek meg. A Platónnál szembeni értetlenség oka persze abban is rejlik, hogy írásaiban olyan kifejezések és példák fordulnak elő, melyek úgy hatnak, mintha szerzőjük ultrarealista volna. Ebben azonban nincsen semmi meglepő. Platónnak a gondolkodás számára új térségeket kellett föltárnia, így óhatatlanul küszködött a terminológiával, már csak azért is, mert a valóságnak arról a dimenziójáról volt szó, melyet a nyelv csak analógiák és metaforák segítségével képes 158

kifejezni. Nem csodálkozhatunk tehát azon, ha Platón fogalmazása némelykor félreérthető. Mindazonáltal kifejezéseit és példáit, amelyekkel ideatanát megvilágítja, csak akkor lehet „két világ elméleteként” értelmezni (ti. az érzéki világ és az ideák világa, mely az érzékin túl van), ha valaki eleve abból indul ki, hogy tulajdonképpen csak az egyedi dolog a reális - ami azzal a következménnyel jár, hogy az illető az általánost mint realitást is ennek a modellnek a mintájára gondolja (pontosabban mondva: képzelettel) el.

Ezen előzetes megfontolások után a következő tételt állítjuk föl: az egy (bármilyen pozitív tartalmat kifejező) fogalomnak (ill. egy ilyen fogalom egységének) a valóságban megfelel az általa jelölt (egyedileg különböző) tárgyak reális (persze nem „dologi”) egysége, anélkül azonban, hogy ez a reális egység megszüntetné reális különbözőségüket (ill. reális különbözőségük érintené ezen egységüket). Ezt a tételt azáltal bizonyítjuk, hogy kimutatjuk: elkerülhetetlenül föltételezzük az összes igaz (vagyis a valóságnak megfelelő) kijelentésünkben.

Az „ember” szó kétségtelenül ugyanazt a fogalmi tartalmat fejezi ki, mely minden egyes emberről ugyanabban az értelemben érvényes, azaz minden emberről az igazságnak megfelelően állítható. Mármost fölvetődik a kérdés: milyen jogon állítjuk ugyanazt (nevezetesen, hogy „ember”) Jánosról is, Péterről is, holott nyilvánvalóan különböznek egymástól? Minden bizonnyal csak azért, mert önállóságuk ellenére abban mindketten megegyeznek, hogy „emberek”. Valamely kijelentés akkor és csak akkor igaz, ha megfelel a valóságnak. Ha mármost az értelem ítéletalkotó tevékenysége által János és Péter között tételezett egység vagy azonosság (hiszen mindkettőjükéről ugyanazt állítjuk: „ember”) csupán gondolati konstrukció, csak az értelem tételezése lenne, ha tehát a valóságban semmiféle egység vagy azonosság nem felelne meg neki, akkor (minthogy ez az azonosítás és egységbe foglalás lényeges vonása megismerésünknek) erre a következtetésre kellene jutnunk: megismerésünk alapvetően hamis, mivel megtévesztően holmi nem létező egység meglétét állítja. Ha pedig ezt a következtetést el akarjuk kerülni, akkor amellett kell kitartanunk, hogy a fogalmi egység vagy általánosság alapjaként a valóságban előzetesen fönnáll valamilyen egység és általánosság.

Ítéleteink igaz voltát föltételezve tehát ezt kell mondanunk: az egymástól különböző emberek ember voltukat tekintve megegyeznek egymással. E megállapításunkat persze nem szabad elvontan értelmezni. János és Péter ember volta, amiként itt értjük, nem elvont valami, hanem pontosan az, ami a mindenkori egyedi konkrét valóságukat alkotja: mindannak összessége, ami által élő, érző, ehhez vagy ahhoz a közösséghez tartozó egyedi emberek. Ebből következik - némiképpen kiélezetten fogalmazva -, hogy az emberek abban is megegyeznek egymással, hogy mindenkor különböző individuumok. Ez távolról sem ultrarealizmus. Az egység ugyanis, amelyről itt szó van, nem valahol az egyedi, konkrét emberen „kívül” áll fönn, hanem éppen a különböző emberek egymás közötti egysége. Ezen kívül nyomatékosan hangsúlyozzuk: ehhez az egységhez hozzátartozik, hogy az emberek egyedi különbözőségükben is megegyeznek egymással. Azáltal tehát, hogy az emberek egymás közötti egységét állítjuk, a legkevésbé sem tagadjuk különbözőségüket. Az emberek reális egységének állításából csak akkor következne reális különbözőségük tagadása, ha a közöttük az ember mivolt alapján fönnálló egységet az anyagi egyedi dolgok modellje szerint elképzelt (vagyis „dologi”) egységként kellene fölfognunk.

A szóban forgó egység avagy azonosság helyes értelmezése végett álljanak itt az alábbi megjegyzések: amikor olyan egységről beszélünk, amely egyben azonosság is, óvakodnunk kell attól, hogy csupán az anyagi tárgyak szemléletes, tehát látható és tapintható egy-

ségét tekintsük egységnek. Akár csak egy futólagos reflexió is elegendő ugyanis, hogy észrevegyük, ez a fajta egység (például az asztallap egysége) a legkevésbé valósítja meg azt, amit az egység voltaképpen jelent, mivel nem más, mint csupán az egymás mellett található részek megszakítás nélküli folytonossága (miközben e részek kizárólag a mi érzéki észlelésünkben alkotnak hézagmentes folytonosságot). Ennél az érzékileg észlelt egységnél aligha beszélhetünk arról, hogy az egymás mellett lévő részek kölcsönösen áthatolnának egymásba, azonosak lennének egymással, jóllehet ez a valódi egység esetében elengedhetetlen. A tulajdonképpeni egység a priori adottság számunkra, a valósággal való érintkezésünk által keletkezik bennünk, amelyet azonban, mivel normális módon csupán a tárgyi tapasztalás háttéri összetevője, ki kell fejteni. Világítsuk ezt meg a következő példák segítségével: (1) Testünket úgy éljük meg mint egyetlen egységet: nekem fáj a fogam, nekem sajog a lábam - jóllehet a fogak és a lábak testem különböző részeit alkotják. Fontos, hogy a tudatunkban megélt egység egészen más, mint egy gép egysége vagyis olyan egység, amelyben a részek csak külsőlegesen (például mechanikusan vagy elektromosan) kapcsolódnak egymáshoz. - (2) Tudatunkban azonban nem csak testünk egységét éljük meg, hanem mindazon tárgy téren és időn túli egységét is, amelyet megismerünk. A tudatban ugyanis a múlt is jelen van, és a térben egymástól elválasztott „dolgok” mint megismert valók nem térbeli módon vannak jelen (hanem úgy, mint általam megismert tárgyak). - (3) Itt azután megmutatkozik, hogy a térben és időben különböző tárgyak azért jutnak egységre a megismerésben, mert a megismerés folyamán azonosság jön létre közöttük és a megismerő tudat között. A megismertnek a megismerővel való azonossága nélkül egyáltalán nem léteznék megismerés. Ez az egység - amely egyben azonosság - a megismerés lehetőségi föltétele, ezért reális, valódi egység, ill. azonosság, noha semmi esetre sem jelenti a megismerő és megismert fizikai egybeolvadását. Hogy mi az egység voltaképpen, azt ezeknek a tapasztalatoknak az alapján lehet megérteni.

Ha tehát valaki úgy véli, az egyedileg különbözők (mint János és Tamás) reális egységét tagadnia kell reális különbözőségük miatt, úgy a csupán modellszerű, az anyagi tárgyak tapasztalásából vett szemléletes egységet teszi meg minden egység mércéjévé. Eközben megfelelkezik arról, hogy a dologi egység megragadásának is az az egység alkotja a lehetőségi föltételét, amelyet a tudatunkban háttérileg, közvetlenül ragadunk meg mint a megismerő és megismert egységét (amely végsősoron az én mint alany és a tárgy azonossága az öntudatban).

E megfontolás alapján immár mondhatjuk: az emberek megegyeznek konkrét mindenkor ember voltukban - és egyszersmind különböznek is egymástól konkrét ember voltukban. Az, ami ember voltukat alkotja, nem csupán hasonló egymáshoz, hanem azonos is egymással (ha ugyanis a hasonlóak egyetlen mozzanatban sem azonosak egymással, akkor nem is hasonlóak!), még ha ez az azonosság tökéletlen is (vö. alább 217. sz. sk.). Ugyanakkor az a mód, ahogyan ez az emberlét bennük megvalósul, minden esetben különböző. Itt ügyelni kell a következőre: e két aspektust - vagyis az emberlét tartalmát („azt, ami” az emberlétet alkotja), valamint a „módot, amiként” az emberiét tartalma esetenként megvalósul - kizárólag az elvont megismerésben lehet egymástól egyértelműen elkülöníteni, ám a valóságban és a modellszerűséget felülmúló metafizikai megismerésben is kölcsönösen átjárják egymást.

Mindezzel csupán az egyetemességek (univerzálék) problémájának alapvető megoldási irányát mutattuk meg. Számos kérdés megválaszolatlan maradt. Főtebb (159. sz.) megfogalmazott tételünk csak a pozitív tartalmat kifejező általános fogalmakat veszi fi-

163

164

gyelemben. Semmit sem mond arról a kérdésről, hogy milyen valóságérték rendelhető azokhoz az általános fogalmakhoz, amelyek valamilyen hiányt fejeznek ki. Továbbá fölvetődik a kérdés, miképpen kapcsolódnak egymásba a különböző általános fogalmak, ill. a nekik megfelelő realitások. Így eljutottunk az általános osztályok ontológiai jelentésének problematikájához. Ez azonban csak további megfontolások keretében, főként a filozófiai hagyományban „lényeknek” nevezett valóság ontológiai státuszának megvilágítása révén válaszolható meg.

Irodalom:

Ritter 1931, 115-190.
Ross 1966.

Flasch 1973, 39-47.
Martin 1973.

4. A létezők analógiája

Az előző megfontolások eredményeképpen tisztázódott, hogy a „létező” fogalma meghalad minden kategóriát. Kiderült, hogy végsősoron nem lehet elhatárolni egymástól azt a szempontot, amely szerint minden, ami különböző, egymással megegyezik, és azt, amely szerint az egymással megegyező különbözőnek. Ezt a problémakört hagyományosan az „analógia” címszava alatt tárgyalják a filozófiában. A most következőkben az itt jelentkező kérdések pontosabb megvitatásának látunk neki. 165

a. Mit értünk analógián?

Az „analógia” szó a görög nyelvből származik, és eredetileg viszonyt, hasonlóságot jelent. Matematikai arányok (proporciók) jelölésének szakkifejezéseként használták, majd pedig olyan viszonylatok megjelölésére, melyek nem szigorúan mennyiségi természetűek. A középkori filozófiában azután az „analógia” kifejezés mindenekelőtt az állítmányok használatának bizonyos módját jelentette. Az analógiatan itt elsősorban jelentéstani (szemantikai) problémákra vonatkozott, és eredménye alapján véve az értelem-, ill. jelentésátvitel elméletének kidolgozása volt. 166

Az analógiáról szóló tanítás kiindulópontja az a megfigyelés, hogy minden nyelvben számos kifejezés és szó található, melyet átvitt értelemben használunk. Egy szó ilyen értelmű használata persze föltételezi, hogy a szónak van eredeti, a többihez képest elsődleges jelentése. Így például az „egészséges” szó eredetileg egy élőlény tulajdonságát és azt fejezi ki, hogy az élőlény életműködése zavartalan. Amikor egészséges gyermekről vagy egészséges csikóról beszélünk, akkor ebben az eredeti jelentésében használjuk a szót. Ez a kifejezés azonban más összefüggésekben is előfordul. Így például beszélünk egészséges életmódról, egészséges arcszínről vagy arról, hogy a zabpehely fölöttébb egészséges. Erre a kijelentésre nyilvánvalóan az indít bennünket, hogy bizonyos életmód kedvező a zavartalan életműködés szempontjából, és hogy a napbarnította arc az illető egészséges voltára utal, valamint hogy a zabpehely, mivel tápláló és könnyen emészthető, előmozdítja az egészséget. 167

Valamely szó analóg alkalmazásakor tehát a szó jelentése esetenként különböző ugyan, a szó különböző használatában azonban mégis van belső összefüggés, belső egység, amely abból adódik, hogy az ugyanazon szóval („egészséges”) jelölt „tárgyak” (életmód, arcszín, zabpehely) többé-kevésbé szoros viszonyban állnak azzal a valósággal (az organizmus jó működésével), amelyre a szó eredetileg vonatkozik.

Az analóg szóhasználatról, amikor is ugyanazt a szót különböző esetekben egymással összefüggő, de mégis különböző értelemben alkalmazzuk, megkülönböztetendő az ún. „univokáció”, a szó egyértelmű használata. Ezzel akkor találkozunk, amikor a szó különböző esetekben tökéletesen ugyanabban az értelemben szerepel. Az „univók” vagy egyértelmű szóhasználat esetén figyelmünket a szó által jelölt fogalom azonos tartalmára irányítjuk, és eltekintünk attól, hogy az azonos fogalmi tartalom minden konkrét egyedi esetben más és más módon valósul meg. Ha például az „élet” szó használata esetében (amelyet minden élőlényre alkalmazhatunk) csak arra ügyelünk, ami minden élőlényben közös, úgy az „élet” kifejezést egyértelműen (pontosabban ugyanabban az értelemben, „univók” módon) alkalmazzuk. Valamely szó egyértelmű használatának az elvont, definíció által rögzített fogalom felel meg.

Az analóg szóhasználatot azonban nemcsak az „univokáció”-tól, hanem az „ekvivokáció”-tól is szokás elhatárolni. Az ekvivokáció, melyet a leginkább talán hangegyenlőségnek fordíthatunk, és amely csak bizonyos esetekben fordul elő, ill. mindig a véletlen játéka, abban áll, hogy egy és ugyanazon szó (pontosabban ugyanaz a hangalakzat) egészen különböző, egymással semmiféle kapcsolatban nem álló tárgyakat jelöl. így pl. a „láma” szó éppúgy jelentheti a dél-amerikai teherhordó állatot, mint a tibeti szerzetest. Ugyanazon hangalakzat kimondásának, ill. ugyanazon szó ekvivók használatának mindenkor teljességgel különböző ismerettartalom vagy fogalom felel meg.

Azt persze már a szavak analóg használatával, valamint az univokáció kérdésével foglalkozó középkori filozófusok is tudták, hogy a szemantikai kérdések mögött ismeretelméleti és ontológiai problémák rejlenek. Igaz, az itt fölmerülő kérdések valódi horderejét - minden bizonnyal a skolasztikus bölcsélet erősen konceptualista és esszencialista beállítottsága folytán - nem ismerték föl. Ennek következtében az analógia problémáját csaknem kizárólag olyan összefüggésben tárgyalták - nevezetesen az Istenről való értelmes beszéd lehetőségével kapcsolatban -, amelyben nyilvánvalóan át kell törni a világon belüli tapasztalásból származó fogalmaink szűk korlátait. Ezenkívül csak ott alkalmazták az analógiát, ahol a létnek a szubsztanciában és akcidentsben való különböző megvalósulásáról volt szó. Ám azt, hogy alapjában véve minden állítmányt analóg módon használunk, akkoriban még nem ismerték föl. Ezért a most következő megfontolások nem azonosak egyetlen hagyományos analógiafölfogással sem, hanem megkísérelnek továbbfejleszteni néhány, Aquinói Tamásnál található alapfölismerést. Nevezetesen arra gondolunk, hogy a szavak analóg használata nem korlátozódik azokra az esetekre, amelyekben egy-egy szót világosan fölismerhető módon átvitt értelemben alkalmazunk, hanem az *analógia az emberi nyelv általános tulajdonsága*. Ezt kell most megmutatnunk, és az ebből fakadó következményeket kell világosan meghatározunk.

Az univokációnak, azaz egy szó különböző esetekben való pontosan ugyanazon értelmű használatának, mint láttuk, megfelel az elvontan kezelt általános fogalom. Ha a János és Tamás között meglévő egyedi különbségektől eltekintünk, akkor - de csak akkor - vonatkoztatjuk rájuk az „ember” szót mint állítmányt egészen pontosan ugyanabban az értelemben (tehát „univók” módon). Az elvont fogalom világosan, élesen és egyértelműen fejezi ki azt, amiben a különböző tárgyak esetenként megegyeznek. Ám ennek az egyértelműségnek a fogalom modellszerűsége az ára vagyis bizonyos elkerülhetetlen távolság a konkrét valóságtól. Az elvont általános fogalom csak ott felel meg teljes mértékben a valóságnak, ahol valamilyen, általunk (gondolkodásunk által) konstruált valóságról van szó, pl. egy matematikai pontról, egyenesről stb. Az ismeretelméleti kérdés is éppen ezért

merül föl, mert fölismerjük, hogy ellentét van a fogalmi megismerés és a valóság között.

A megismerő ember azonban tudván tudja, hogy az egy és ugyanazon fogalommal 172 jelölt tárgyak (például János és Tamás) valójában különbözők, jöllehet a róluk alkotott fogalom („ember”) tisztán és világosan megadható tartalmát tekintve csak azt tartalmazza, amiben megegyeznek, nem pedig azt, amiben különböznek. A nem azonosságuk pedig nem csupán abban áll, hogy ugyanannak az „ideának” kétszer előforduló „példányai” (mint ahogyan két, ugyanarról a futószalagról legördülő autó elvileg hajszálpontosan ugyanazt a tervet valósítja meg, csak éppen egymás után és más „anyagot” fölhasználva), hanem abban, hogy azonosságuk mellett egyszersmind messzemenően különböznek egymástól annak módjában, amiként az őket megillető tulajdonságokat megvalósítják. Ezt a mindent átjáró különbséget önmagában a fogalom nem fejezi ki, és mégis a konkrét megismerésünk folyamán tudunk róla, még ha nem fogalmazzuk is meg kifejezetten. Az ember tehát, amennyiben fogalmait (pontosabban a szavakat) mondatokban használja, és ezzel már mindig is fölülmúlja az absztrakt, merőben fogalmi megismerést, nemcsak a dolgok egységét (megegyezését, azonosságát) ragadja meg, hanem egyszersmind azok belsőleg differenciáló különbözőségét is. Más szóval tud a létezők analóg voltáról.

Ilyenformán tehát alapjában véve minden megjelölést (amennyiben nem valami ál- 173 talunk konstruált tárgyra vonatkozik) analóg módon használunk. Más szóval a dolgok létszerű analógiájáról való tudásunkat - az ismerettárgyak egységének és különbözőségének egyidejű megragadását - kell eredendő megismerésnek tekinteni, mellyel szemben az elvont fogalmi ismeret csupán másodlagos. Hiszen a köznapi beszédben ugyanannak a szónak a jelentése, amelyet különböző, a szó jelentéstartományához tartozó dolgokra alkalmazunk, a szóban forgó konkrét dolgok különbözőségének megfelelően mindenkor más és más. Ez azonban nem jelenti azt, hogy érvényét vesztené a különböző dolgoknak az ugyanazon szó által kifejezett egysége. Egy és ugyanazon állítmány analóg (a mindenkori kontextusnak megfelelően bizonyos mértékig különböző) alkalmazása csak a tudományos nyelvben szorul háttérbe, ahol is a szavak jelentését a lehető legegységelműbben igyekeznek meghatározni. A teljes egyértelműség azonban még a tudományos nyelvet is csak korlátozottan jellemzi.

A nyelvet jellemző analóg szóhasználat megfelel az analóg, jobban mondva a fogalmin 174 túli megismerésnek, ez pedig megfelel a valóságban uralkodó analógiának. Ez utóbbi abban áll, hogy az, amiben a dolgok megegyeznek, valamint az, amiben különböznek, kölcsönösen átjárják egymást. Ezzel eljutottunk az analógiához mint a valóság egyik alapvető határozományához.

b. Az analógia mint a létezők alapvető tulajdonsága

Azért, hogy megértsük, mit is jelent a valóságban adott analógia, vissza kell nyúlnunk 175 ahhoz, amit korábban (132-136. sz.) a létező „fogalmának” minden kategóriát meghaladó voltáról állapítottunk meg. A létező, mint mondtuk, nem alkot nemet, mivel minden, ami bármiként is létezik, az létező. Ha viszont a legnagyobb különbségek, sőt, még az egyedi létmódok is létezők, akkor ebből az következik, hogy nem csak a létezők közös mozzanata alapul a léten, hanem az is, amiben azok különböznek, - hiszen a létből fakad minden, rajta kívül semmi sincs. Ha pedig a lét nemcsak a közösségnek, az egységnek, sőt azonosságnak az alapja (vö. 119. sz.), akkor léte alapján minden létező egységet alkot egymással és egyben különbözik is egymástól, azaz ugyanabból a szempontból megegye-

zik egymással és különbözik egymástól. Ha itt a lét „szempontjáról” beszélünk, akkor ezen éppenséggel nem valami különleges szempontot értünk, hanem a létező mindenkori teljes tartalmát. A létező tehát a mindenkori létállaga alapján azonos más létezőkkel s ugyanakkor különbözik is azoktól.

E kijelentések horderejét persze csak akkor lehet fölfogni, ha megértjük, hogy mit is jelent itt a „lét”. Ezzel kapcsolatban először is hadd emlékeztessünk arra, amit erre vonatkozóan korábban mondtunk (95. sz. sk.), másodszer pedig hadd utaljunk arra a fölismerésre, amely Aquinói Tamás késői munkásságában lép egyre inkább előtérbe, nevezetesen az, hogy a lét mindenek az alapvető tökéletessége. Ez a létfölfogás elsősorban a Summa theologiae-ből vett következő idézetben jelentkezik: „Maga a lét mindenek leg-tökéletesebbje, mivel mindenhez úgy viszonyul, mint valóságközlő princípium (ut actus). Valami ugyanis csak oly mértékben birtokol valóságosságot (actualitas), amilyen mértékben létezik. Ezért maga a lét a valóságossága (actualitas) minden dolognak, maguknak a formáknak is” (I q.4 a.1 ad 3). - „Az pedig, ami mindenben a leginkább meghatározó (maximé formale), maga a lét” (I q.7 a.1) - „A lét az, ami mindenben a legbensőségesebb, és ami a legmélyebben mindenben jelen van: mivel mindannak, ami valamely dologban [különben még] van, a lét a formaadója [lényegének meghatározója]” (I q.8 a.1).

Ha tehát a létezők megegyeznek magában a létben, úgy abban egyeznek meg, ami leglényegesebb mozzanatuk, és ez a megegyezés egyszersmind a legbensőbb lehetőségük, mivel létet „birtokolni” annyit tesz, mint „lenni”, s „létközösségben lenni” nem mást jelent, mint „ugyanannak lenni” avagy „azonosnak lenni”. Ennek megfelelően igaz a következő: ha a létezők magában a létben különböznek, úgy abban különböznek egymástól, ami számukra a legalapvetőbb, s ez a különbözőség egyszersmind a legradikálisabb, ami csak létezhet.

Minden létező végsősoron ugyanabban, nevezetesen a létben egyezik meg minden más létezővel és különbözik minden más létezőtől. Ezt nevezzük a *létezők ontológiai értelemben vett analógiájának*. Ontológiailag szemlélve analógok azok a létezők, amelyek abban egyeznek meg, amiben különböznek. Ez a kijelentés persze botrányosnak és az ellentmondás elvét sértőnek hangzik ama fogalmi gondolkodás számára, amelyben a megegyező és a különböző mozzanat mindenkor szükségképpen elkülönítendő egymástól. Ezért alább (244-263. sz.) még részletesen fogjuk tárgyalni ezt a kérdést. Ehelyütt csupán annyit jegyzünk meg, hogy a létezőknek a létbeni analógiája csak a fogalmin túli, metafizikai megismerés számára hozzáférhető. Ennél persze mi sem magától értődőbb, minthogy lét-ről való tudásunkat mindig is transzcendentális reflexió útján nyerjük. Ugyanezen oknál fogva soha nem tehető szemléletessé az analógia mibenléte. Épp ezért nem mentesek bizonyos veszélytől a szokásos magyarázatok, amelyek az arányosság (proporcionalitás) és a tulajdonítás (attribúció) felől igyekeznek megvilágítani az analógiát. Az univocitás értelmében mindig könnyen félreérthetők. Ám ha nem is szemléltethető az analógia, értelme mégis érthető. Az analógia megértésén áll vagy bukik a lét, következésképpen a metafizika megértése. Evégett semmi másra nincs szükség, mint arra, hogy az ember egybefogja a valóságban egymást átjáró, a fogalmi gondolkodásban viszont mindegyre különváló aspektusokat. Végére is mindig az egy és ugyanazon, mindent átjáró lét az, ami a különböző létezőkben mindenkor analóg módon megvalósul, azaz minden egyes létezőben az adott létező legsajátabb, a többiétől különböző módján. A lét ugyanis mindent átjár. A lét e mindent átható „perikhorétikus” alapstruktúrája következtében mondhatjuk: bármi is van, bármi is létezik, az egy és ugyanabban - nevezetesen a létben - minden más létezővel egy, s ugyanakkor egy és ugyanabban - nevezetesen a létben - minden mástól

különbözik. A realitásban s ezért a fogalmin túli megismerésben is egymásba hatol és kölcsönösen átjárja egymást a létezők egymással való megegyezése (identitása) és egymástól való különbözősége (differenciája).

Hogy helyesen értsük a kijelentést, amely szerint a létezők megegyeznek egymással a létben és különböznek egymástól ugyanabban a létben, arra kell ügyelni, hogy minden létező más és más módon egyezik meg minden más létezővel, ill. mindegyik más és más-képpen különbözik a másiktól. Nem szabad tehát elfelejteni, hogy az ontológiai analógia maga is analóg módon értendő: a létezők között fönnálló analógia (különbözőség a megegyezésben és megegyezés a különbözőségben) maga is mindenkor más és más. Végzetes lenne, ha valaki abból, hogy a létben minden megegyezik (ill. különbözik), erre következtetne: minden megegyezés (ill. minden különbözőség) pontosan ugyanaz. Sokkal inkább ennek az ellenkezője igaz, és pedig azért, mert a „lét” nem valami univók absztraktum, hanem a konkrét való, melyben a megegyezés és a különbözőség (avagy az identitás és a differencia) kölcsönösen átjárják egymást.

E megfontolásokkal még nem fejtettük ki minden szempontból az analógia ontológiai jelentését. A problematika egészét figyelembe vevő taglalásra a következő fejezetben törekszünk.

Irodalom:

Przywara 1932 (1962).	Krings 1964.
van Leeuwen 1936.	Beck 1965.
Coreth 1951.	Siewerth 1965.
Klubertanz 1960.	Welte 1965.
Montagnes 1963.	Ernst 1988.

5. A létezők azonossága és különbsége a létben

A létezők egységének és különbözőségének kérdésében egy sor tapasztalat alapján két egymással ellentétes álláspont rajzolódik ki. Az egyedi tárgyakkal való mindennapos érintkezésből kiindulva (testi lényként magunk is közéjük tartozunk) az a spontán benyomásunk, hogy az egység és a különbözőség egymással ellentétben álló, egymást kölcsönösen kizáró határozományok. Ennek értelmében egy az, ami egyetlen dologként önmagában zárt és osztatlan való, a különbözők pedig azok a dolgok, amelyek eltérnek egymástól mint az egyik dolog a másiktól. Ugyanakkor már a legegyszerűbb élőlények körében is, vagyis ott, ahol többé már nem elhanyagolható szerepet játszik az egyedi lény saját aktivitása, az egység és különbözőség másik fajtája figyelhető meg. Abban a tényben, hogy minden élőlény sokrétűen rá van utalva a tőle különböző másokra, a különbözők összetartozása nyilvánul meg. Az egység új formája jön tehát létre, mely a különbözőséget nem kizárja, hanem éppenséggel föltételezi. Ebből pedig az következik, hogy az ennek megfelelő különbözőség sem egyszerűen az egység ellentéte. Ez a tényállás persze a szellemi életben mutatkozik meg a legvilágosabban, miként erre korábban már utaltunk (vö. 162. sz.). Mindenekelőtt azonban a személyek közötti kapcsolatokban (legalábbis olyan pozitív formájukban, mint a barátság és a szeretet) érvényes a törvény: „minél nagyobb az egység, annál nagyobb a különbözőség”, azaz, minél inkább kilépnek önmagukból az egymáshoz kötődő személyek, annál inkább valósítják meg önmagukat. Ugyanezt a törvényt találjuk a megismerés folyamatában. A megismerésben ugyanis az

alany és tárgy olyan azonossága jön létre, melyben nem szűnik meg azok különbsége, hanem az azonossággal együtt fennmarad. Ez a struktúra van jelen még abban a megismerésben is, amelyet többnyire akkor említünk, amikor az azonosságnak a megismerés számára való jelentőségét akarjuk hangsúlyozni - nevezetesen amidőn az öntudatról van szó. Rá is érvényes ugyanis (és ezzel szeretnénk ellentmondani azoknak, akik az öntudatban a megismerésnek csak azonossági mozzanatát képesek fölfedezni): az öntudatot nemcsak az jellemzi, hogy az én önmagával azonosul, hanem az is, hogy egyszersmind (vagyis magánál való léte föladása nélkül) távolságot tart önmagától.

Hogyan is állunk tehát az egységgel és a különbözőséggel? Csakugyan kizárják egymást, ahogyan a dologi-tárgyi szemléletmód sugallja, vagy inkább kölcsönösen föltételezik egymást, amiként a szellemi-személyes valóságértelmezés alapján vélhetnénk? Egyáltalán, vajon kibékíthetetlen ellentétéről van szó, vagy pedig az egység és a különbözőség módzatai aspektusoknak tekintendők egy nagyobb összefüggésben? A következőkben azt igyekszünk megmutatni, hogy ez utóbbi az igaz. Mivel pedig az ilyesfajta gondolatmenetet akkor lehet követni a legegyszerűbben, ha az ember megadja, mely véleményektől kíván elhatárolódni (s minthogy ezen kívül egy ontológiai tanfolyam föladata a problémák hatástörténetileg legfontosabb megoldásait bemutatni az olvasónak), ezért először röviden ismertetjük az egység-különbözőség problematikájáról a klasszikus lényegmetafizikában megfogalmazott fölismeréseket. E fölfogások most következő megvitatása után rátérünk az itt megtárgyalandó megoldásra, valamint a belőle fakadó következmények kifejtésére.

Irodalom:

Haeffner 1982, 23-28.

a. Azonosság és különbség a klasszikus lényegmetafizika szemléletében

„Klasszikus lényegmetafizikán” Arisztotelész filozófiáját értjük, abban a formájában, ahogyan a skolasztikus bölcselet elsajátította azt, és amely meghatározta a bölcseleti oktatást a virágzó középkorban, de később is egészen széles körben hatott (ott is, ahol eltávolodtak tőle). Ebben a filozófiai rendszerben középponti szerepet játszott az „ουσια” (a latin nyelvben a „substantia”, a magyarban a „lényeg”, „állag” szóval fordították), amelyet Platón vezetett be a filozófia szótárába. Ezért is mondják e filozófiát joggal „lényeg-avagy szubsztancia-filozófiának”.

A következőkben e filozófiai irányzatot jellemző fölfogásokat fogjuk röviden - s ezért elkerülhetetlenül némileg leegyszerűsítve - bemutatni abból a szempontból, hogy miként vélekednek az egység és különbözőség problematikájáról. Minthogy azonban még az efféle rövidre fogott ismertetés sem rekedhet meg az általánosságoknál, ezért a lényegmetafizika egyik kiemelkedő képviselőjére korlátozzuk figyelmünket-Aquinói Tamásra. Minden bizonnyal akadnak persze olyanok, akik nyomban tiltakoznak, mondván, éppen Tamás volt az, aki leküzdötte a lényegmetafizikát, és döntő lépést tett egy valódi létmetafizika irányába. Minden további nélkül elismerjük, hogy a „skolasztika fejedelme” - mint minden nagy filozófus - lényegesen sokoldalúbb annál a skolasztikus hagyománynál, amely őreá hivatkozik, s azt is, hogy késői munkásságában döntő fölismeréseket fogalmazott meg a léttel kapcsolatban (vö. 176. sz.). Mindazonáltal úgy véljük, ezek az újabb meglátásai

nem tudták kifejteni a bennük rejlő erőt a rendszer egészének átalakítására, s ezért (bármilyen lényegesek is) nem váltak meghatározóvá az általunk ismert szenttamási tanítás egészének kidolgozása szempontjából.

Mármost ha Aquinói Tamásnak a valóságban meglévő egység és különbözőség kérdésére vonatkozó álláspontját igyekszünk kifejteni, bízvást kapcsolódhatunk ahhoz, amit főntebb (156. sz.) a mérsékelt realizmussal kapcsolatban mondtunk. Tamás mint arisztotelikus abból indul ki, hogy a tulajdonképpeni létező, az elsőleges értelemben vett való a szubsztancia, tehát az önálló valóság. Ezzel az elgondolással elvileg összeegyeztethetetlen a platonizmus - amely szerint a tulajdonképpeni valóság az általános -, mivel a szubsztanciális létező mindig egyedi (egy kő, egy pillangó, egy ember). A platonizmus elutasítása tehát már a kiindulási pontból következik. Ennek értelmében csak az egyedi szubsztanciával kapcsolatban beszélhetünk reális vagy valóságos egységről. Mivel az egyedi szubsztanciák megszámlálhatók, ezért fönnáll az egyedi szubsztanciális létezők *numerikus egysége* (e szubsztanciák mindegyike „*unum numero*”). Ezzel azonban nem állítják, hogy az egyedi, önmagukban álló létezők, amelyekkel világunkban foglalkozunk, egymástól elszigetelten léteznek. Épp ellenkezőleg, a különböző szubsztanciák minden nehézség nélkül csoportokba rendezhetők, amelyek tagjai sok közös vonással rendelkeznek s ugyanakkor különböznek más csoportok tagjaitól. Ebben a fölosztásban az a csoport játsza a középponti szerepet, amelyet *fajnak* („species”) nevezünk. Ez ugyanis azoknak a létezőknek a csoportja, melyeket ugyanazon definícióval lehet, ill. kell meghatározni. Mármost mivel az arisztotelészi tanítás szerint a definíció a dolog lényegét fejezi ki (arra a kérdésre válaszol, hogy mi tulajdonképpen az egyedi létező), ezért az ugyanahhoz a fajhoz tartozó egyedi szubsztanciák lényegükben megegyeznek egymással. Ennélfogva a „fajtársak” között egység létezik, amelyet „*faji egységnek*” nevezhetünk (valamely faj egyedei „*unum specie*”). Ezzel szemben más szubsztanciák definíciójuknak csupán valamely részében egyeznek meg, csak a legközelebbi (ill. a mindenkori magasabb) nembeli határozományukban kapcsolódnak egymáshoz. Ebben az esetben *nembeli egységről* beszélünk (az egyedek „*unum genere*”). A mondtak alapján persze a faji és a nembeli egységet nem tekinthetjük reális egységnek, hanem sokkal inkább a gondolkodás teljesítményének, amely által a létezők valamely közös mozzanatát elvonjuk és egységbe foglaljuk (vö. pl. *Summa theol.* I q.85 a.2 ad 2).

Ez a megállapítás azonban, amely szerint a faj (ill. a nem) egysége végsősoron csak a fogalomban áll fönn, nem fejezi ki minden tekintetben és teljes mértékben a Doctor Angelicus véleményét. Tamás ugyanis (Arisztotelész nyomán, aki alapjában véve nem tudott Platónról elszakadni) föltétlenül reális valónak tartja a közös lényegét, a közös természetet. Az ugyanis nem más, mint a létező meghatározó elve, azaz „formája”, mely által a létező az, ami. Sőt, ez a princípium közli a létezőnek a létet („*forma dat esse rei*”). Az anyagi dolgok lényegadó formája Tamás számára annyira reális valóság, hogy külön magyarázatra szorul az egyedi való individualitása. Innen fakad az „egyediesülés elvére”, eredetére irányuló kérdés, amelyre a válasz: „*materia quantitate signata*”. Itt és voltaképpen minden esetben, amelyben a faj és az egyed viszonyáról van szó (így például Tamás híres tanításában, amely szerint minden tisztán szellemi lény önálló fajt alkot, vagyis „*tot species, quot angeli*”) nyilvánvalóan a formára helyeződik a hangsúly, amelyet előre adott valóságként gondol el. Ilyenformán „létezik” tehát általános természet, ámbár csupán az individuális anyag által egyedekben megvalósulva: „az, ami az egyedi szubsztanciákban a közös természetén kívül létezik, az individuális anyag, ami az egyediesítés elve, és követ-

kezőleg az egyedi járulékok, amelyek az említett anyagot meghatározzák” (De Pot q.9 a.1). Ezek szerint a különböző fajok egysége nem merőben fogalmi egység. Tamás az egyedi dolgok közös formai határozmányait a hülemorfizmus értelmében (1. alább: 257. sz. sk.) lételveknek tekinti. Ezek a meghatározó (aktuális) mozzanatok, szemben a tökéletesen meghatározatlan, ám tetszőlegesen meghatározható (vagyis a potenciális) mozzanattal, amelyet „materia prima”-nak, „ősanyag”-nak neveznek. Ez az elgondolás az egyedit (a sokat) világosan alárendeli az általánosnak (az egynek). Hogy ez a filozófia valójában miként értékeli az egységet és a különbözőséget, az abban is kifejeződik, hogy számára a létezők különbözőségét mindig az aktuális princípium korlátozása, azaz a lét valamilyen hiánya okozza, ami viszont ezt jelenti: a különbözőség mindenkor tökéletlenség.

Ám Tamás nem reked meg az általános természet egységének eme magyarázatánál. Szemléletmást érzi ellentmondásosságát, amely abban áll, hogy egyfelől csupán elgondolt egységgel, másfelől viszont egy, a reális dolgokat megelőző egységgel számol. Ezért a különböző közös természetek mindenkor egységét végsősoron Isten lényegére vezeti vissza. A közös természetek eredendő módon Istenben léteznek mint (az isteni lényeggel azonos) örök ideák, ám különbözők, amennyiben azokat a különböző módokat jelentik, amelyek szerint a végtelen isteni tökéletesség utánozható. Ezáltal Tamás egybeötvözi az arisztotelészi formatant a platóni-ágostoni részesedési gondolattal - „nem Arisztotelésszel ellentmondásban, hanem a Filozófus platóni alapmotívumainak történetileg ugyan nem átlátott, de hasonló tehetséggel meglátott kifejtésével és megújításával” (Hirschberger 1979,492.).

Az a meglátás, amely szerint a forma vagy a lényegiség önmagában, vagyis anélkül, hogy megvalósulna a világban, semmi sem (amit Tamás talán a De Potentia q.3 a.5 ad 2-ben mond ki a legvilágosabban), azért oly fontos, mert a metafizika számára megtiltja a lényegiségek tisztán absztrakt szemléletét, s ezáltal elhárította azt a fő hibát, amelybe a klasszikus metafizikai tradíció újra és újra beleesett. E hiba abban áll, hogy a fogalmilag elgondoltat minden további nélkül azonosítják magával a valósággal, ami azután rossz hírbe hozza a metafizikát és okot ad a jogos kritikára. Sajnos azonban Tamásnál is találkozunk olyan gondolatmenetekkel, amelyekben rejtetten ott lappang az az előzetes föltevés, hogy a lényegiség (a forma) olyasvalami, ami önmagában létezik.

Egy olyan megfontolást, amelynek ez az előfeltevése, már említettünk: a Doctor Angelicus realitásnak tekinti az anyagi dolgok formáját, amelynek az egyedekben kell megsokszorozódnia (azaz mind individualizálódnia, mind az egyedre korlátozódnia). Rendszerének másik fontos gondolata az, amely az absztraktumnak a metafizika számára végzetes ontologizálását rejti magában. E tanítás szerint a lényeg, az „essentia” a potenciális princípium módján korlátozza az aktuális princípiumként fölfogott létet, az „esse”-t, s ennek következtében úgy különbözik a léttől, mint annak ellentéte.

E gondolatban persze helyes az, hogy egyetlen véges létező sem lehet teljesen a lét maga, tehát hogy nem lehetséges teljes azonosság valamely véges létező és a lét mint lét között. Ellentmondás nélkül elgondolható ugyanis, hogy ez vagy az a létező nem létezik. Minthogy tehát egyetlen véges létező sem „maga a lét”, mivel - pozitív megfogalmazásban - a véges létező mindig a lét valamiféle korlátozása által meghatározott való, ezért a véges létező esetében különbséget kell tenni a lét és a lényeg között annyiban, amennyiben a (véges) lényeg mindig a lét korlátozott módját jelenti.

A lét korlátozott módjaként létező lényegtől azonban igen könnyen jut el az ember a *lényeghez mint olyasvalamihez, ami a létet korlátozza és vele szembenáll*, amelyről tehát

bizonyos, nehezen meghatározható önállóságot kell állítani. Ezt a szemlátomást magától értődő, a metafizika számára azonban végzetes lépést Tamás is megteszi, és főképpen két okkal magyarázza. Először abból indul ki, hogy a létet, mivel az fogalma szerint semmiféle korlátozást nem tartalmaz, és ezért határolatlannak tekintendő, el kell határolnia valaminek, ami nem a lét. Ezzel alapjában véve csak a szenttamási filozófiában gyakorlta előforduló elvet alkalmazza a létre (azt, amelyben az absztraktum ontologizálása már bekövetkezett): „actus in nullo existens a nullo terminatur”, „a semmiben (semmi másban) meg nem valósuló tökéletességet semmi nem határolja el” (Contra Gent. I 43, 360.). Mármint e léttel szembeni „más” a lényeg, amely a „létezés korlátozott lehetőségeként” a „potentia” módján befogadja a létet (vö. pl. De ente et essentia cap.5 [1979, 48-51.], de a késői művek számos helyén is). Másodszor pedig Tamás-mindenekelőtt korai periódusában (és ebben Avicenna hatása alatt áll) - úgy írja le a létet, mint ami a lényeghez járul. A „De ente et essentia”-ban olvassuk: „Ami...nem a lényeg vagy a mivolt fogalmához tartozik, az kívülről jön és összetételt alkot a lényeggel, mivel a lényeg nem gondolható el részei nélkül. Ámde bármely lényeg vagy bármilyen mivolt elgondolható anélkül, hogy valamit is tudnánk létéről: tudhatom ugyanis, mi egy ember vagy egy főnix, miközben nem tudom, hogy van-e léte a valóság birodalmában. Nyilvánvaló tehát, hogy a lét más, mint a lényeg avagy mivolt” (cap. 5 1979, 48-49.).

E megfontolások eredménye az a Tamás által ugyan nem kifejezetten tanított, de írásaiban megalapozott és a tomista iskolában alaptételnek megtett állítás, amelynek értelmében reális különbség van a lét és a lényeg között. Ez a tétel a már említett fölismerésre támaszkodik, amely kimondja, hogy a lényeg nem más, mint a lét korlátozott módja.

Csak hogy a lét és lényeg közötti reális különbség tétele ellentétben áll szerzőjének 191 azzal a fontos, már idézett fölismerésével, amely szerint a lét mint minden tökéletesség tökéletessége és mint minden való legbensőbb mozzanata tartalmat és teljességet jelent (vö. 176. sz.). A lét és lényeg reális különbségének gondolata ugyanis nemcsak azt tételezi föl, hogy a lényeg a lét nélkül is bizonyos ontológiai státusszal bír - mint „objektív lehetőség a létezésre” -, hanem azt is, hogy az így fölfogott lényeg már eleve magában foglalja a tartalmához tartozó határozmányokat. Ennek folytán a létnek csupán az a föladat jut, hogy az önmagában fönnálló lehetőségként értelmezett lényeget átvigye a lehetőség modalitásából a valóságéba, anélkül, hogy tartalmilag bármit is hozzátenne. Ilyenformán azonban a lét tökéletesen tartalmatlannak és üresnek bizonyul. Ebből következik a lét puszta egzisztenciaként való fölfogása, amely uralkodó nézet a későiskolasztikus filozófiában és Suáreznál, továbbá a német iskolai filozófia révén még Kantnak az ún. ontológiai istenérvvvel kapcsolatos megfontolásait is meghatározza (vö. KrV B 628.).

b. Kritikai megjegyzések a lényegmetafizikáról

Az a kísérletünk, hogy az azonossággal és különbséggel kapcsolatos legfontosabb kijelentéseket a lényegmetafizika példájául választott szenttamási filozófia szintézisében mutatassuk be, a lét és lényeg e filozófiai rendszerben kidolgozott fölfogásának kifejtésébe torkollott. Ehhez már néhány értékelő megjegyzést is fűztünk. A most következőkben a lényegmetafizikával szembeni legfontosabb ellenvetéseket ismertetjük az itt felvetődő problémák megoldásának előkészítésekként. Nem törekszünk tehát a lényegfilozófia olyan átfogó, rendszeres kritikájára, mely minden szempontból kifejti hiányosságainak 192

okait, valamint ezek belső összefüggését. Első lépésben megelégszünk az előző ismertetésben immár láthatóvá vált gyöngeségeinek összefoglalásával. Ezt követően kiemeljük és példákkal megvilágítjuk a lényegmetafizika egyik legdöntőbb hiányosságát.

(1) A lényegmetafizika már Arisztotelész óta kettős kiindulási pont terhes következményeit viseli magán. A „Kategorikák”-ban (cap. 5, 2a 11-15.) a lényeg („ουσια”) egyszer az egyedi, önálló dolgot jelöli, amely sem egy másikhoz mint szubjektumhoz nem tapad, sem egy másik dologról nem állítható („első szubsztancia”); másszor általános formaként szerepel, tehát ugyanazon fajhoz tartozó egyedek azonos mozzanataként, amelyet a definíció fejez ki („második szubsztancia”). Jóllehet az „első”, ill. „második szubsztancia” megjelölés Arisztotelész későbbi munkáiban nem fordul elő, fennmaradt a lényeg fogalmának ez a kétértelműsége. Ebben határozatlanság nyilvánul meg, ami már a kiindulási pontban is fölfedezhető. Arisztotelész bizonyos empirista alapgondolat és a fogalom racionalisztikus, túl realiztikus fölfogása között ingadozik. Az előbbi szerint az érzékileg észlelt egyedi dolog alapján kell meghatározni, hogy egyáltalán mi a valóság. Az utóbbi szerint viszont a gondolkodásban megragadott általános a valóság mintája. Ez az ingadozás okozza, hogy szerinte a „lényeg” egyfelől a dologként önállóan létező egyed, másfelől viszont a „forma”, amely alapján véve a gondolkodás alkotta általános fogalom ontologizálása. A „forma” azonban annyira realitásnak számít, hogy „egyedivé” kell tenni. Ennek megfelelően az általánosnak az egysége egyszer valami merőben elgondolt, másszor pedig olyasvalami, ami megelőzi a gondolkodást, anélkül azonban, hogy minden további nélkül „reálisnak” lenne mondható.

(2) Az elsődlegesen empirista kiindulási pont ellenére a fogalmi-racionalisztikus összetevő válik uralkodóvá e filozófia egészében. Az egyedi való ugyanis elvileg az általánosnak rendelődik alá. Az általános pedig úgy szerepel, mint a „tulajdonképpen” valóság, amely a tudomány egyetlen lehetséges tárgya. Az individualitás, amelyet mindig úgy mutatnak be, mintha csupán korlátozás által keletkezne, minduntalan tökéletlenséget jelent.

(3) A konkrét valótól elválasztott általános szerepének e túlsúlya következtében a metafizikát úgy fogják föl, mint az „önmagában lehetséges” tudományát. Ugyanakkor az a fölfogás, hogy az általános lényeg valamiféle önmagában adott való, olyan kiüresített létértelmezéshez vezet, amely szerint a lét minden tartalmat nélkülöző puszta „egzisztencia”.

A lényegmetafizikának mindezek a problematikus tételei abból a még alapvetőbb hiányosságból fakadnak, amely az absztraktum ontologizálásának is alapjául szolgál, és amely a kétértelmű kiindulási pontot is eleve meghatározza. Ennek lényege a *fogalmi gondolkodás nyújtotta valóságmodell azonosítása magával a valósággal*. Amíg ugyanis a fogalmi gondolkodásban nem fordulhat elő, hogy a különböző aspektusok kölcsönösen tartalmazzák egymást, addig a valóságban a különböző és az azonos mozzanatok a létezők tökéletességének mértéke szerint kölcsönösen átjárják egymást. A lényegmetafizika alapvető hibája tehát az, hogy nem veszi figyelembe a létezők analógiáját a létben. Pedig az analógiának köszönhető, mi több, éppenséggel az analógiában valósul meg az, hogy a létező végsősoron abban egyezik meg, amiben különbözik, és az analógia a voltaképpen oka annak, hogy az egyértelműsége (a világos különbségekre) irányuló fogalmi gondolkodás szükségképpen lemarad a mindenkor analóg valóság mögött, s ezért soha nem egyezhet meg teljes mértékben magával a realitással. - A következőkben néhány példa segítségével világítjuk meg, hogy a lényegmetafizikát jellemző apóriák ténylegesen a valóság és a róla alkotott fogalmi modell azonosításából adódnak.

aa) Az azonos és a különböző elkülönítése egymástól

Mivel a fogalmi gondolkodás mindig egyértelmű megkülönböztetésre törekszik, nem tudja kimutatni, hogy az azonosság és a különbözőség mozzanatai kölcsönösen átjárják egymást. Ezért az azonost és a különbözőt a létező egymással ellentétes és egymást kölcsönösen kizáró „alkotóelemeinek” tekinti, melyeket azután „lételveknek” hív. S bár hangsúlyozza összetartozásukat, ez azonban gyakran üres szölam marad. Ezt így is kifejezhetjük: *a létezők egész valóságán alapuló, egymást átjáró azonosságát és különbségét, vagyis ontológiai analógiáját, a fogalmi gondolkodás részleges egyértelmű (univók) azonosságként, itt. részleges többértelmű (ekvivók) különbségként jeleníti meg.* Ilyenformán azonban két részre hasítja az analóg létezőt: egyértelmű és többértelmű összetevőre. Mindezt jól megvilágíthatjuk az „ember” fogalmán: János és Tamás emberek, akik konkrét emberlétük alapján azonosak egymással, ám egyszersmind - ugyancsak emberlétük alapján - különböznek is egymástól (vö. 160. sz.).

Félreértések elkerülése végett megjegyezzük: két ember azonossága és különbsége teljes abban az értelemben, hogy mindenkor a két ember egész valóságára vonatkozik és nem csupán valamely részére; ugyanakkor azonban nem tekintendőek föltétlen azonosságnak, ill. különbségnek, minthogy bensőleg meg vannak osztva avagy korlátozva. Az emberlét ugyanis a lét elhatárolt módja, nem pedig a lét maga. E fontos tényállást és a belőle folyó következményeket a későbbiekben majd még pontosabban is megtárgyaljuk (218-223. sz.).

Számunkra itt most az a lényeges, hogy a János és Tamás között az egész emberlétük alapján fönnálló azonosság és különbség a fogalmi gondolkodásban olyan azonosságként jelenik meg, amelynek alapja állítólag a mindkettőjüket alkotó és különbség nélkül megillető „emberi természet”. Mármost e közös természettől azáltal válik el különbözőségük, hogy ez mindenkor arra vonatkozik, ami bennük, minden közös vonás híján, kívül esik a lényegükön. Csakhogy ez a fogalmilag világos elgondolás bajosan tartható, mivel aporiákhoz vezet. Mit értsünk, példának okáért, a mindkettő (és minden ember) számára közös, azonos „emberi természetet”? Talán valami anyagtalan „lényegi formát”, vagyis - emberről lévén szó - az emberi lelket, amelyet a vele ellentétes princípium, nevezetesen a „materia prima” korlátoz és egyediesít? Ezt a modellt ténylegesen alkalmazzák, és első sorban ott, ahol az ember testi-lelki egységének magyarázatáról van szó, rendelkezik is bizonyos meggyőző erővel. Ennek ellenére sok nehézség terheli. A „forma corporis”-ként fölfogott szellemi lélek ugyanis nem azonosítható minden további nélkül az ember „lényegével”, minthogy az anyagiság aligha iktatható ki az ember lényegéből. Ezenkívül e modell alapján azt kellene állítani, hogy a lelkek önmagukban véve egymással teljesen azonosak, következésképpen az emberek között fönnálló különbségek csupán az emberi természet szempontjából külsőleges és esetleges határozományokból fakadnak (épp ez utóbbiakat fejezné ki ti. az anyag fogalma!). Ez az állítás az első pillantásra rokonszenves lehet ugyan, hiszen látszólag teoretikusan biztosítja minden ember egyenlőségét, valójában azonban föltöbb problematikus, mivel a személy individualitását ezek szerint úgy kellene fölfogni, mint ami csupán korlátozás és merőben kívülről eredő meghatározás eredményeként áll elő. Ha viszont e probléma miatt olyan lényegi formának értelmezzük az „emberi természetet”, amelynek tartalmához hozzátartozik a materialitás is, akkor pedig másfajta nehézségek merülnek föl. Először is a fogalmi gondolkodás semmit sem tud kezdeni valamiféle „anyagtalan anyagiság” állításával. Ennek ellenére föltételeznie kell létét, mivel maga a lényegi forma nem lehet anyagi. Ezt a nehézséget úgy próbálják

megoldani, hogy különbséget tesznek egyfelől a „materia communis”, amely mint nem konkrét anyag (bármi legyen is az) magához a lényeghez tartozik, másfelől a „matéria individuális” (ill. „matéria quantitate signata”) között, amely mint a lényeggel szemben álló princípium úgymond lehatárolja és egyedivé teszi a lényeget (vö. De ente et essentia cap.2 1979, 14-15.). Csakhogy ez a szörszálhasogató megkülönböztetés merőben verbális és a legkevésbé sem meggyőző megoldását adja a problémának. Nem más ez, mint a fogalmi gondolkodás kapitulációja. Itt ugyanis fogalmilag többé-kevésbé világos különbségtételekből álló gondolatsor végén olyan kijelentésekhez menekül az ember, amelyekben - noha terminológiai műfogásokkal leplezve - alapjában véve mégiscsak a különbségben megvalósuló azonosságot állítja.

bb) Lényeg lét nélkül

A lét és lényeg reális különbségének már említett tétele is a fogalmi gondolkodás és a valóság összetévesztésének következménye. Hiszen a lét és lényeg reális különbsége csak akkor állítható egyidejűleg reális azonosságuk állítása nélkül, ha a lényeget valamiféle „érthető magánvaló tartalomnak” (Brugger 1979, 182.) gondoljuk el, amely ha történetesen nem létezik is, nem semmi. Ebben a lényegmetafizikának az a hajlama nyilvánul meg, hogy ontologizálja az elvont gondolati tartalmat. E hajlamnak két oka van: *egyrészt* a véges létező kontingenciája (vagyis az, hogy nem szükségképpen létezik). Emiatt kell megkülönböztetni a „létezik-e a dolog?” kérdését a „mi a dolog?” kérdéstől, vagyis az egyik kérdés megválaszolásával még nem kaptunk feleletet a másikra. Ezért támad az a benyomásunk: azt állítván, hogy valami létezik, még mit sem mondtunk arról, hogy mi is az, ami létezik, ill. a dolgot meghatározó kijelentéssel még semmit sem állítunk létezéséről, létéről. *Másrészt* az a tény, hogy figyelmünk szokott módon a mire, a tárgyak tartalmi meghatározottságára irányul, miközben magától értődően föltételezzük létezésüket (vö. De Petter 1972, 123., 99. sk.). Ez is azt a benyomást erősíti, mintha a léttől éppúgy el lehetne vonkoztatni, amint a létező egyes határozmányaitól; ahogyan például elgondolhatok egy labdát anélkül, hogy tekintetbe venném színét. Az ezen okok folytán föltételezett állítólagos létnélküli lények problematikájával kell tehát a következőkben foglalkoznunk.

Lényeg és lét alapvető összetartozása már abban is megmutatkozik, hogy a „van-e a dolog?” avagy „létezik-e a dolog?”, és a „mi a dolog?” kérdése kölcsönösen implikálja egymást. Ha ugyanis valaminek a létezése iránt érdeklődöm, kérdésnek csak akkor van értelme, ha egyáltalán „valamiről” van szó, azaz meghatározott tartalomról, meghatározott lényegről. Valamiféle üres létet, tartalom nélküli létezőt nem lehetne megkülönböztetni a semmitől. Ennek megfelelően a „mi a dolog?” kérdése legelőször is kétségtelenül olyan valamire vonatkozik, ami a szó tulajdonképpeni értelmében van (vö. De Petter 1972, 98. sk.). Mármint ha valaki megkísérli, hogy elvonatkoztasson a léttől, egészen sajátos nehézségekkel találja szembe magát: a gondolkodás elveszíti a talajt maga alól. *A léttől elvonatkoztatni ugyanis annyit tesz, mint valamiről azt gondolni, hogy nem létezik.* Mit jelentsen ez? Azt vélhetnénk, valamit azáltal gondolunk el nem létezőnek, hogy meg nem valósult, pusztán lehetőségnek képzeljük. Ilyenformán a léttől elvonatkoztatni azt jelentené, hogy valamely érthető tartalmat merőben lehetségesnek fogunk föl. Számos jelentős filozófus volt és van azon a véleményen, hogy ebben az esetben ténylegesen olyasvalamit gondol el az ember, amelyhez nem járul lét. Ez azonban tévedés, ami egy logikusnak elnézhető, mivel ő mindenképpen csupán a valóság elvont modelljével foglalkozik, a meta-

fizikus esetében azonban megbocsájthatatlan. Önmagát áltatja, aki úgy véli, elgondolhat bármit is anélkül, hogy létet vagy létezést tulajdonítana neki. Mert hiszen akkor is, ha egy tartalmat úgy gondol el, mint ami nem létezik (pontosabban úgy, mint ami a tudaton kívül nem létezik), máris létet tulajdonít neki, nevezetesen elgondolt vagy a tudattól függő létet. Ezek szerint tehát a „lényeg”-et mindig is egységbe foglaljuk a léttel: a tudattól független lényeget a tudattól független léttel, az elgondolt lényeget az elgondolt léttel. *Olyan lényeg, amelyhez sem a tudatot meghaladó, sem a tudattól függő lét nem járul - semmi. Következésképpen ebben az esetben „lényeg”-ről sem lehet beszélni.* Annak, hogy ezt a nyilvánvaló tényállást mégis oly gyakran szem elől tévesztették, legalább három oka van. Mindegyik a „lehetőség” félreértésén alapszik. Közös gyökerük pedig ismét csak a lényegmetafizika számára oly annyira jellemző tévedés, a valóságról alkotott fogalmi modell összetévesztése magával a valósággal. Az említett okok a következők:

(a) Némelyek úgy vélik, azért beszélhetnek valamiféle létnélküli „önmagában lehetségesről”, mivel azt úgy gondolják (pontosabban úgy képzelik) el, mintha félúton lenne a semmi és a valóság között. Ez az elképzelés azonban csakis azért lehetséges, mert a semmit öntudatlanul úgy gondolják el, mintha az valami lenne. Ám ez a gondolat gyakorlati ellentmondás, minthogy az abszolút semmi nem létezik. Ennélfogva a létezőtől elszakított, a lét és a semmi között „elhelyezkedő” lehetőség úgyszintén ellentmondás.

Mivel itt azért utasítjuk el az önmagában lehetséges föltételezését, mert az abszolút semmi nem létezik, hadd jegyezzük meg a kérdésről a következőt: az abszolút semmivel ellentétben a relatív semmi (a végesség avagy a hiány) nagyon is valami, persze csak annyiban, amennyiben egy létező határozmánya. Kétségtől fölhozható még egy ellenvetés: amikor elgondoljuk az abszolút semmit, akkor tudatszerű létet tulajdonítunk neki, s így az mint tudattartalom éppúgy „létezik”, amiként például egy elgondolt, de még meg nem épített úrrálomás is „létezik”. Erre a következőt válaszoljuk: a két eset korántsem ugyanaz. Amikor egy lehetséges lényeget gondolunk el, akkor olyasvalamire gondolunk, ami létezhet. Az abszolút semmi esetében azonban ez lehetetlen. Az abszolút semmi elgondolása nem abban áll, hogy valamiről gondolunk valamit, hanem egyedül és kizárólag abban, hogy olyan gondolati aktust hajtunk végre, melynek célja a valóság teljes tagadása. Mivel a gondolkodás képes a tagadásra, ezért a negáció legvégső határaként törekedhet minden léttartalom megszüntetésére, és ezáltal mintegy „szemügyre veheti” az abszolút semmit is, anélkül azonban, hogy valaha is elérhetné. Az abszolút semmi csak határfogalomként kezelhető, de valójában nem gondolható el.

(b) Továbbá „az önmagukban lehetséges lényegeket” föltevése mellett szól látszólag az a vélemény, amely szerint a valós lehetőségen kívül létezik a pusztán gondolati lehetőség is. Ez a különbségtétel azonban legalábbis félrevezető. A *lehetséges ugyanis az, ami nincs, de létezhet*, ami tehát megvalósítható. Ami megvalósítható, az a reális lehetőség értelmében lehetséges. Ami pedig egyáltalán nem létezhet, ami a legkevésbé sem valósítható meg, az lehetetlen. Ami viszont lehetetlen, azt elgondolni sem lehet. Minthogy tehát nincs harmadik a lehetséges és a nem lehetséges között, ezért a (reális) lehetőségtől különböző gondolati lehetőség sem létezhet. E konklúzió elfogadása persze attól függ, hogy az ember egyetért-e a kijelentéssel: *ami lehetetlen, azt elgondolni sem lehet.* El kell ismernünk, hogy ebben az esetben csakugyan támadhatnak bizonyos nehézségek. Az a benyomás alakulhat ki bennünk ugyanis, hogy el lehet gondolni valamit, ami egyáltalán nem létezhet, ami tehát lehetetlen. Nevezetesen úgy tűnik, hogy a gondolkodás képes meghaladni azt, ami lehetséges, ami megvalósítható, és pedig kétféleképpen. Egyszer azért, hogy

ellentmondásos, egymást kizáró gondolati tartalmakat kapcsol össze, így például elgondol egy négyszögletű kört; másodsor azáltal, hogy elgondol valamit, ami azért nem létezhet, mert nincsenek meg a megfelelő föltételek, amelyek az elgondolt dolog megvalósításához szükségesek lennének. El lehet gondolni például egy tízfilléresekből álló óriási pénzhegyet, amely a mai fölfogásunk szerint véges világmindenségben - a szükséges anyagmennyiség híján - nem létezhet.

Ha most egyelőre az első eset vizsgálatára szorítkozunk, akkor azt kell mondanunk, hogy az ellentmondásos (lehetetlen) dolog olyan elgondolását, amely igenli az ellentmondást, helyesebb, ha nem is nevezzük gondolkodásnak. Hiszen a tévedéssel terhelt gondolkodás - elvileg nem gondolkodás. Avagy pontosabban: amennyiben mereven kitart az ellentmondások mellett, a legkevésbé sem gondolkodás. E megállapítás több, mint a gondolkodás fogalmának „az igaz, a valóságos elgondolására” való önkényes leszűkítése. Ha ugyanis valaki a gondolkodásnak a létre s ezzel az igazra való alapvető vonatkoztatottságát mellőzve, azt a véleményt képviselné, hogy a gondolkodás pontosan ugyanúgy viszonyul az igazhoz, mint a hamishoz, akkor ezáltal figyelmen kívül hagyná az igaz és a hamis lényegi „aszimmetriáját” (vö. 75. sz. sk.). Mivel pedig ez olyan tévedés, amely rendkívül súlyosan esik a latba, ezért nyilvánvaló: ami ellentmondásossága folytán lehetetlen, azt helyeslőleg elgondolni sem lehet. Ebben az összefüggésben persze fontolóra kell venni két, némiképpen zavaró tény.

Először is azt, hogy a gondolkodás, amennyiben képes egymást kizáró dolgokat helyeslően összekapcsolni, annyiban önmaga tagadására képes, anélkül, hogy a gondolkodó szubjektum tudatában lenne ennek, vagyis anélkül, hogy észrevenné elszakadását önmaga legsajátabb normáitól. Ezt elsősorban azért fontos hangsúlyozni, mert távolról sem mindig oly nyilvánvaló, miként azt a négyszögletű kör imént fölhozott példája is szemléltette, melyben összeegyeztethetetlen gondolati tartalmakat illesztettünk egymáshoz. Annak végső oka, hogy fogalmi gondolkodásunk újra és újra - anélkül, hogy észrevenné - átválthat önmaga tagadásába, gondolkodásunk „kétrétegűségében” rejlik (vö. 74., 83. sz.), vagyis abban, hogy gondolkodásunk, amennyiben fogalmakban kell kifejeződnie, nem azonos a „tévedésmentes” gondolkodással, tehát azzal a léttapasztalással, amely fogalmi gondolkodásunknak a valóságra vonatkozását szavatolja. Amennyiben fogalmi gondolkodásunk elhanyagolja a léthez fűződő kapcsolatát - tehát elszakad a léttapasztalástól -, hamissá válik, s ezáltal lényegében megszünteti önmagát. Ezzel pedig a kör bezárul, hiszen éppen ez történik, amikor valaki lét nélkül gondol el valamilyen lényeg.

Van azonban még egy tény, amit fontolóra kell venni. Bizonyos értelemben ugyanis ténylegesen elgondolhatjuk a lehetetlent, és pedig annyiban, amennyiben úgy ismerjük meg mint lehetetlent, és ezzel elutasítjuk. Ilyenformán az ellentmondásos dolgoknak az az elgondolása, amely tagadja az ellentmondást, valódi, igazi gondolkodás. Ha ugyanis olyasvalaminek gondoljuk el az ellentmondást tartalmazó dolgot, amit tagadunk, akkor nem dologi mivoltában gondoljuk el, hanem ellentmondásosságában, azaz nem lehetséges létezőként ismerjük meg. Ennélfogva az ellentmondásos dolog elgondolása - az abszolút semmihez hasonlóan - határfogalom.

Itt kell behatóbban megvizsgálnunk Aquinói Tamás már idézett (190. sz.) állítását, amely szerint az ember elgondolhat egy főnixet anélkül is, hogy pontos tudomása lenne arról, vajon az a valóságban létezik-e vagy sem. Helytelen eljárás azonban Szent Tamással föltételezni, hogy bármiféle fogalmat is nyerhetünk anélkül, hogy előzőleg megtapasztalnánk tartalmát, vagyis anélkül, hogy kapcsolatba léptünk volna a valósággal, - hiszen

csak ezáltal alkothatunk fogalmat. Ahhoz, hogy egy főnixet elgondoljak, kétségkívül nem kellett látnom az állatkertben. Ám képesnek kell lennem elgondolni egy madarat, amely a tűzben elég, majd újjáéled s megfiatalodva emelkedik föl hamvaiból. Ez azonban csak akkor lehetséges, ha a tapasztalatból tudom, mi egy madár, mi a tűz és mit jelent az „öregedés” ellentéte, a „megfiatalodás”. Csakhogy még ez sem elegendő. Mert ha értem is a főnix képzetének alkotóelemeit, még távolról sem biztos, hogy ezek a különböző egyedi létezőktől eredő jegyek a „főnix” koherens fogalmává illeszthetők össze úgy, hogy immár valóban elgondolhatom e különös madarat.

Az itt jelentkező problémákat egy megkülönböztetés segítségével oldhatjuk meg: (1) 207 Ha arra az álláspontra helyezkedünk, amely nagy súlyt fektet a főnix egzakt fogalmi meghatározására, akkor egyáltalán nem tudjuk elgondolni azt, mivel a „főnix” föltételezett fogalmának fogalmi alkotóelemei nem egyeztethetők össze. (2) Ha viszont nem vállalkozunk arra az eleve kudarcra ítélt kísérletre, hogy természettudományos pontossággal leírható jelenségeként gondoljuk el a főnixet, hanem úgy, ahogyan a mitológiában fordul elő, nevezetesen a halhatatlanság szimbólumaként, akkor olyasvalamit gondoltunk el, ami - mivel bizonyos tapasztalatot fejez ki - valóban elgondolható. Ekkor ugyanis a főnix annak a tapasztalatnak a képszerű ábrázolása, hogy az ember nem bír beletörődni a teljes mulandóság gondolatába. Ebben az esetben nem gondolunk semmi olyasmit, ami független lenne a léttapasztalástól, de ellentmondásos dolgot sem, mivel eleve nem egy különös madár biológiai életritmusáról van szó. Így tehát azt mondhatjuk: amennyiben a halhatatlanság reménye „létezik”, annyiban „létezik” a főnix is. - Hasonló módon kellene elemezni az analitikus filozófiában oly fontos szerepet játszó kijelentéseket is a Pegazusról.

(c) Végül számosán vélik úgy, hogy még a következőképpen érvelhetnek az önma- 208 gukban fönnálló lehetőségek értelmében vett létnélküli lények mellett: sok minden elgondolható, ami - anélkül, hogy ellentmondásos lenne - nem valósítható meg, mert hiányoznak az ehhez szükséges föltételek. Ezt az argumentumot, amelyet már korábban (202. sz.) a második helyen említettünk, akkor szokták alkalmazni, amikor azt igyekeznek igazolni, hogy a gondolati lehetőség messzebbre terjed, mint a valós. Ezt az okfejtést kell most megvizsgálunk.

Kezdjük egy megállapítással: lehetséges az, ami nincs, de létezhet. A lehetséges ilyen- 209 tén meghatározása már eleve magában foglalja, hogy csak annyiban nevezhetünk valamit lehetségesnek, amennyiben utal valamiféle erőre, képességre, amely képes létrehozni. A lehetséges dolog alapja tehát mindig rajta kívül is található. (Azt az így értelmezett lehetőséget, amely az egyedüli reális lehetőség, majd még részletesen szóba kell hoznunk a keletkezés problémájával összefüggésben.) Ha ezt megértettük, akkor tulajdonképpen máris kizártuk a léttől (s egyszersmind a gondolati léttől) elválasztott, független magánvaló lehetőséget, amelynek alapja pusztán az önmagában vett tartalmak ellentmondásmentességében állna. Ámde mi lehet akkor a magyarázata annak a mindegyre fölbukkanó benyomásnak, amely szerint a gondolati lehetőség tartománya tágasabb a reális lehetőségénél? Ez a korlátozott létező végességének megtapasztalásából következik. A véges létezőkhöz (erőikhez, képességeikhez) viszonyítva ugyanis sok minden csakugyan nem lehetséges, ami önmagában még elgondolható. Ha azonban ezt belátjuk, akkor e belátás lehetőségi föltételeit is fontolóra kell vennünk. A véges létező mint olyan megtapasztalásában ugyanis nem csak esetlegességének tudása van jelen - tehát annak tudása: az is megtörténhetne, hogy nem létezik -, hanem benne rejlik egy utalás is az abszolút létre, amely nélkül megmagyarázhatatlan lenne az önmagát nem megalapozó létező tény-

leges létezése (vö. Weissmahr 1983a, 63-72.). A végesről mint végesről való tudásnak tehát az abszolútumról való bennfoglalt tudás a végső alapja, s ennek következtében a végső oka annak, hogy a szellem dinamikája semmilyen határt nem ismer. Ezáltal pedig ismét a kifejezett, fogalmi gondolkodás és a léttapasztalással vagy transzcendentális tapasztalással azonos gondolkodás különbségéhez érkeztünk el. Az ellentmondásmentesen elgondolhatóan határtalan tartományában az abszolútum fogalmilag soha ki nem fejezhető, ám az emberi gondolkodást megalapozó és lehetővé tevő (azaz konstitutív, de csupán transzcendentális elemzéssel kifejezhető) tudása nyilatkozik meg.

Ezek alapján igazoltnak látszik, hogy a létnélküli lényeg semmi (ill. a létnélküli- 210 nek gondolt lényeg valójában semmit sem jelenít meg), és hogy éppen ezért téves az a vélemény, amely szerint a tudaton kívüli léttől elvonatkoztatva egyben a lét egészétől vonatkoztatunk el.

cc) Vagy empirizmus, vagy racionalizmus

Ha az ember összetéveszti a valóság fogalmi modelljét magával a valósággal, akkor - föl- 211 téve, hogy következetesen jár el - az empirizmus és a racionalizmus közötti választásra kényszerül. Ekkor ugyanis a következő alternatíva előtt találja magát: vagy az egyedi létezőt tartja többre az általánosnál - ez az állítás belső szükségszerűséggel az empirizmushoz vezet, amelyben az érzékelt egyedi dolog felől határozzák meg azt, hogy mi egyáltalán a valóság -, vagy inkább azt általánost részesíti előnyben az egyedivel szemben, ebben az esetben viszont a racionalisztikus, a fogalmat túl realiztikusan fölfogó álláspont a kézenfekvő. Ez utóbbinál a valóság paradigmája a gondolkodásban megragadott általános, és pedig úgy, ahogyan az a gondolkodásban megjelenik. Ebből a szemszögből nézve már a legkevésbé sem véletlenszerű a lényegmetafizikát kezdettől fogva a helytelen irányba vezető kettős kiindulási pont (vö. 193. sz.), hanem annak eredménye, hogy a fogalmi gondolkodás alkotta modellt azonosnak tekintik a valósággal.

dd) A különbözőség mint puszta tökéletlenség

Utolsó példa gyanánt arra, hogy a valóságról alkotott fogalmi modell összetévesztése ma- 212 gával a valósággal aporiákhoz vezet, hadd utaljunk azokra a képtelenségekre, amelyek akkor lépnek föl, ha valaki azt a tételt képviseli (ami a lényegmetafizika számára elkerülhetetlen), hogy a sokaság és különbözőség mindig korlátozás, és ennél fogva tökéletlenség révén jön létre.

Ha igaz lenne, hogy a lét mint megvalósult lét semmiféle különbséget nem tételez (vö. pl. Coreth ²1964, 184.), akkor ebből az következne, hogy a létben tapasztalható különbségek csak a megvalósult lét tökéletlensége folytán létezhetnek, azaz csupán a létezők (relatív) nemléte alapján. (A lényegmetafizikában tényleg levonják ezt a következtetést.) Ez azonban egyben annak állítását is jelentené, hogy a létezők között egyedül lehetséges különbség (mivel a létezőn kívüli különbség nem jöhet szóba) csak a létbirtoklás mértékében állhat fenn, hogy tehát az eltérő létezők egyedül és kizárólag a mennyiségileg fölfogott létfokozatban különböznek egymástól. Ha azonban egyedül csak ezt a mennyiségi „dimenziót” tulajdoníthatnánk a létnek - amely szerint differenciálódhat -, akkor az a legvégsőig egyértelművé váló üres valami lenne, nem pedig a késői Aquinói Tamás által vallott „minden tökéletesség tökéletessége”. Ha tehát nem merőben mennyiségként akarjuk értelmezni a létet, akkor ki kell jelentenünk: a különbözőség nem csak az egyes megvalósult létezők

tökéletlensége folytán létezhet, vagyis a különbözőséget egyben léttökéletességnek is kell tekintenünk.

Irodalom:

Berger 1968.
Scheltens 1968.

Flasch 1974.

c. Azonosság és különbség mint tökéletesség és mint tökéletlenség

(1) A lét megértése az analógia megértésén áll vagy bukik. Az analógia pedig abban áll, hogy a létező végsősoron abban egyezik, amiben különbözik, hogy tehát minden létező *ugyanazt a létet valósítja meg a maga mindenkori saját, a többitől eltérő módján*. E megfogalmazásban kifejeződik: (a) egyetlen létező sem fogható föl úgy, mint a többitől elszigetelt, azoktól teljességgel független való, hanem reális létközösségben áll az összes többi létezővel; (b) léte megvalósulásának sajátos módja következtében minden létező egyedileg különbözik az összes többitől.

Ezek szerint minden létező konkrét léte kétpólusú: a lét az, ami minden létező számára közös, mint ahogyan minden egyes létező számára egyedi. A létező a léte alapján azonos minden más létezővel és egyszersmind különbözik is azoktól. A lét tehát egyaránt tételez azonosságot és különbséget. Továbbá hangsúlyozni kell, hogy e két mozzanat egyike sem rendelhető a másik alá vagy fölé. *Az azonosság és a különbség egyenértékű, egymásra vonatkozó, a létező létfokának mértéke szerint növekvő, ill. csökkenő, egymásnak teljességgel megfelelő létmozzanatoknak értendő.*

Ez a megállapítás két állítást foglal magában. Egyszer azt, hogy a létezők létfokozatuk szerint különböznek egymástól. Jóllehet a „létfokozat” megjelölés alig értelmezhető egy természettudományos irányú világszemlélet keretében (még ha az evolúció gondolata ezt voltaképpen megköveteli is), mindazonáltal már Platón óta polgárjogot nyert a filozófiában. Ebben a szóhasználatban ugyanis fogalmilag nem tökéletesen objektíválható, mégis alapvető léttapasztalat fejeződik ki: az ember saját tudatában megragadja legalábbis a szervetlen, a szerves és az értelmes létező közötti nagy létfokozatbeli különbséget, amennyiben például a hirtelen fékező vonaton tehetetlen anyagnak, életfunkcióiban organikus lénynek, öntudatában pedig értelmes szubjektumnak tapasztalja magát. Ezenkívül az iménti megállapítás még azt tartalmazza, hogy a lét belső bipolaritása annál világosabban mutatkozik meg, minél teljesebb az illető létező léttökéletessége. *A létezőknek a létben egyszerre jelenlévő, egymást kölcsönösen átjáró azonossága és különbsége tehát a létezőkben a létfokozatuk szerint mindenkor különböző, azaz nagyobb vagy kisebb.*

Ezt a meglátást a következőképpen lehet sematikusán ábrázolni: Minél inkább „részesül” egy létező a létben, minél tökéletesebb, annál inkább valósítja meg „a létet”, következésképpen annál nagyobb mértékben részesül abban, ami a létezők közösségét adja, és ezért annál inkább azonos az összes többivel a mindannyiuk számára közös lét alapján - és ugyanakkor annál inkább „önmaga”, annál inkább valósítja meg a létet a kizárólag őt magát megillető módon, következésképpen annál nagyobb mértékben különbözik az összes többi létezőtől, minthogy azok a saját létfokozatuknak, saját módjuknak megfelelően valósítják meg a létet.

Ez azonban ellenkező előjellel is igaz: minél kevésbé van egy létező, minél kevesebb lét illeti meg, annál kevésbé azonos a többi létezővel a mindegyikükben megvalósult közös

lét alapján, és ugyanakkor annál kevésbé különbözik a többitől a mindenkor egyedileg jellemző létmód tekintetében.

(2) Mármost ha a létezők közötti azonosság és különbség a létezők létfokozata szerint 217 nagyobb vagy kisebb, akkor ebből az következik, hogy a közös létből folyó azonosság, valamint a saját létmódból fakadó különbség soha nem lehet a véges létezők tartományában abszolút azonosság, ill. abszolút különbség, hanem minden véges (a létet mindig csupán korlátozott mértékben megvalósító) létező mindig csak tökéletlenül, nevezetesen csupán korlátozott létbirtoklásának mértékében valósítja meg a mindannyiuk számára közös létből folyó azonosságot és az egymástól való, kinek-kinek a saját létmódjából következő különbséget. A szóban forgó azonosság és különbség sohasem merőben részleges ugyan - vagyis mindig az adott való léttartalma alapján áll fönn -, mivel azonban a véges létező esetében e léttartalom mértéke korlátozva van, ezért az azonosság és különbség mindig hiányosan valósul meg, azaz bizonyos negativitás tapad hozzá. Ilyenformán a véges létezők - amelyek mindannyiuk közös léte folytán egymással azonosak -, annak alapján, hogy a közös létet mindenkor csupán véges módon és ezért tökéletlenül valósítják meg, egyszerismind nem azonosak is (és amennyiben ilyenek, annyiban egymástól különbözők); valamint a véges létezők-amelyek saját létmódjuk következtében különböznek egymástól -, annak alapján, hogy csak véges, tökéletlen módon rendelkeznek egyediséggel, egyszerismind nem különbözők is (és amennyiben ilyenek, annyiban megegyeznek egymással).

Ezek szerint éppúgy az azonosság, mint a különbözőség két különböző, egymással el- 218 lentétes „fajtájával” kell számolnunk. Ez a fölismerés rendkívül fontos, mert csak ennek segítségével lehet megoldani azokat az azonosság (az egység, az általánosság), valamint a különbség (a sokaság, az egyediség) értelmezésével kapcsolatos nehézségeket, amelyek ismételten fölléptek a filozófia történetében. A véges valóságban ugyanis (amelyből minden tudásunkat nyerjük a valóságról mint valóságról) minden azonosság és minden különbség mindenkor kétértelmű, amennyiben éppúgy alkotja tökéletesség (létteljesség, pozitivitás), mint tökéletlenség (léthiány, negativitás). Az azonosságnak, ill. a különbségnek ez a kétértelműsége azonban nem érvényesül a fogalmi, a tényállásokat teljesen egyértelműen leírni próbáló gondolkodásban, amiből azután újabb és újabb hibás értelmezések származnak. - Így tehát megkülönböztetendő:

(a) *Az olyan azonosság, amely a létezők közös léte alapján van adva.* A létezők egy- 219 más között megvalósuló eme azonossága (amely a létezők „transzcendentális határozmányának” tekintendő) megfelel a mindenkori létfokozatnak, tehát a konkrét létező tökéletességének, és a létező saját létmódjából következő különbözőséget nem kizárja, hanem magában foglalja. Ez a „perikhorézis”, a létezők kölcsönös egymásba hatolásának elve, ill. azon létezők kölcsönös immanenciájának elve, amelyek a saját egyedi létmódjuk alapján kölcsönösen meghaladják (transzcendálják) egymást.

(b) *Az olyan azonosság, amely a létezők differenciáló, egyedi-saját létmódjának hiá- 220 nyossága alapján van adva.* Ez az azonosság annál erőteljesebben nyilvánul meg, minél csekélyebb mértékű a létező léte. Elvontan vizsgálva az a tendencia jellemzi, hogy lehetőleg minden olyan különbözőséget megszüntessen, amely a megvalósított lét egyedi sajátlagosságából fakad. A valóságban persze soha nem érhető el a belsőleg differenciáló egyedi sajátlagosság abszolút tagadása, mert csak annak „nincs” differenciáló, sajátlagos létmódja, ami - nincs. Ez az azonosság, ami mindennemű létbeli különbség megszüntetésére irányul, az „egyértelműség” (univokáció), az azonosság elve, s azokra alkalmazható, amelyek mindennemű egyediség nélkül pusztán numerikusán lennének megsokszorozva, és

csak ugyanannak az egymás után képzett számnak a módjára különböznének egymástól.

(c) *Az olyan különbözőség, amely a létezők egyedileg saját létmódjából következik.* Ez a különbség, amely a létezők létfokozatának megfelelően nő, nem azáltal jön létre, hogy valamely létezőt megillet valami, ami a másikat nem, hanem azáltal, hogy ugyanazt a létet (amelyből persze a véges létezők - létfokozatuknak megfelelően - mindig is csupán többet vagy kevesebbet birtokolnak) mindenkor más és másképpen, azaz a maga saját egyedi módján valósítja meg minden létező. Ez a különbség tehát, amelyet „transzcendentális határozmánynak” is kell tekintenünk, a létezők egymással való azonosságát nem kizárja, hanem magában foglalja. Ez annak az egyediségnek az elve, amely a személylétben csúcsosodik ki. Ezért a „sokaság mint létalkéletesség” (a „multum, quod convertitur cum ente”) elve; azoknak a létezőknek az egymással szembeni másléte, melyek ugyanannak az őket megvalósító létnek az alapján át- meg átjárják egymást.

(d) *Az olyan különbözőség, amely a létezők közös létének hiányából adódik.* Ez a különbség annál szembetűnőbb, minél kevesebb létet birtokol egy létező. Elvontan vizsgálva az a tendencia jellemzi, hogy lehetőleg megszüntessen minden olyan azonosságot, amely a létközösség alapján illeti meg az egyedi létezőket. A valóságban persze soha sem fordulhat elő a létközösség teljes tagadása, mert csak az „található” mindennemű létközösségen kívül, ami - nincs. Ez a különbözőség, amely minden közösség megszüntetésére törekszik, a „többértelműség” (ekvivokáció), azaz a különbözőség elve. Ezt a különbséget mindennemű azonosság nélkül gondoljuk el, tehát mint azoknak a valóknak a különbségét, amelyeknek a legcsekélyebb közülük sincs egymáshoz, vagy közösségük nem jelent többet, mint a számsor különböző egész számainak közösségét.

Ez a négy, kétszeresen poláris aspektus minden létezőben egyszerre valósul meg: a létközösségből folyó azonosság mindenkor arányos a saját egyediségből fakadó különbözőséggel. Erre az azonosságra és erre a különbözőségre áll: minél nagyobb az azonosság, annál nagyobb a különbözőség, és megfordítva. Továbbá a véges létezőben a létközösségből következő azonosságot mindenkor csorbítja a létközösségben való részesedés korlátozott voltából fakadó különbözőség; valamint a mindenkor saját létmódból következő különbözőséget korlátok között tartja a saját egyediség fogyatékoságának azonossága.

Megjegyzendő még, hogy Platón „A szofista”-ban azon a helyen, ahol az igazi filozófus legfontosabb tulajdonságaként a megkülönböztetés képességét emeli ki, szintén négy szempontot is említ, amelyeket ugyan nem lehet azonosítani az imént mondottakkal, mindazonáltal igen hasonlóak azokhoz: „... aki ezt képes megtenni, az kellőleg észreveszi azt az egy formát, amely sok dolgon át - melyek mindegyike különáll - teljesen keresztülhúzódik, továbbá azt, hogy sok egymástól különböző formát egy övez kívülről, és egy megannyi többin át kapcsolódik össze ismét, sok viszont egymástól teljesen el van különítve” (253 d 5-9., Kövendi Dénes fordítása, Budapest, 1984, II. k., 1181.).

(3) Összefoglalóan ezt lehetne mondani: minden, ami „van”, a maga egyedi módján valósítja meg - mindenkor fokozatok szerint - a minden létező közös létét. Ez a tétel a létező létének csupán az észmegismerés által föltárható belső polaritását fejezi ki, s egyszersmind e polaritást belülről lehatároló létfokozatbeli különbségekre hívja föl a figyelmet. Belőle fejthető ki az identitás és differencia, az egység és különbözőség (vagy sokaság) problematikájának megoldása. Hiszen minden, ami van, létközösségben (egymásra irányuló belső vonatkozásban) létezik, tehát egységet alkot egymással; és minden, ami van, különbözik a másiktól, csak önmagával egy, valami egyedi az általa megvalósított lét fokozatának megfelelően. A létező a közös lét alapján van „a másiknál”, járja át a másikat és vonatkozik rá; a saját létmódja alapján pedig fölcserélhetetlen sajátlagosság illeti meg,

egyediség, aminek folytán „önmaga”, tehát olyasvalami, ami önállósággal rendelkezik az általa megvalósított lét mértéke szerint. Itt is persze mindenkor ügyelni kell arra, hogy a lét mértéke és módja mintegy átmennek egymásba, vagyis a lét valamely különböző mértéke mindig valamely különböző létmódot jelent, és megfordítva, mivel a „lét” soha nem tehető egyértelműen mennyiségileg mérhetővé.

A dolgok összessége, mely világunkat alkotja, úgy jelenik meg előttünk, mint olyan 225 egyedek nagyon különböző fajtájú sokasága, melyek mind léteznek. Pontosabban: a tudására reflektáló ember fölismeri, hogy mindaz, ami a világon - bármilyen módon is - „létezik”, csak azért észlelhető egyedek sokrétű sokaságaként, mert - mihelyt kapcsolatba kerülünk velük - úgy ragadjuk meg, mint amik egyé válnak a létben. Közvetlenül tudjuk tehát, hogy a világ a létben megegyező egyedek sokasága, mivel ezt a tudást minden tudatosan végrehajtott ismeretaktus legalábbis burkoltan tartalmazza. Ennek az adottságnak a további elemzése a következőket tárja föl a gondolkodó értelem számára:

(a) *Egy létegyiséget vagyis valóságos egységet, amely a létező által megvalósított lét 226 mértéke szerint minden létezőt összekapcsol egymással.* Az egyedek sokaságán tehát bizonyos belső összefüggést figyelhetünk meg, relációnális egységet, azaz olyan azonosságot egymással, amely tökéletességet jelent. A metafizika arisztotelészi tradíciója alig figyelt a valóságnak erre az aspektusára, és legfőljebb a rendezettség gondolatában fejezte ki. A középkori arisztotelizmus azonban már több figyelmet szentelt neki a platóni részesedés gondolatának átvétele, valamint annak a teremtés fogalmával való összekapcsolása által.

(b) *Az ugyanakkor a megisméltését, azaz olyan azonosságot, amely tökéletlenség. Az 227 egyedekből álló sokaságon tehát megmutatkozik az egyértelműség (univokáció) mozzanata.* Ez az aspektus a klasszikus lényegmetafizikában a mindenkor azonos való „materia prima”-ból kiinduló numerikus megsokszorozásának a fogalmában jelenik meg. Kifejeződik az „egy” fogalmában is, amennyiben az a szám elve („unum ut principium numeri”), s mint ilyen a kvantifikálás megalapozója.

(c) *Egyedi különbözőséget, azaz olyan differenciát, amelynek folytán a létezők saját lét- 228 módjuknak (más-létüknek) megfelelően különböznek egymástól.* Az egyedek sokasága tehát tökéletességként állítja elének a különbözőséget, amennyiben annak alapja az egyediség. A valóságnak ezt az aspektusát sem a platóni, sem az arisztotelészi iskola nem ismerte föl. A sokaság és a különbözőség többnyire tökéletlenségnek számított a görög gondolkodásban. Jóllehet a kereszténység képviselte szentháromságtan, ill. az egyedi személy föltétien méltóságáról szóló tanítás a sokaság mint léthatározmány irányába mutatott, ez a gondolat azonban még a középkori filozófiában sem érvényesült kellőképpen, hanem - néhány kivételtől eltekintve, melyek sorában Nicolaus Cusanus a legfontosabb - olyan gondolatként értékelték, amelyhez kizárólag a kinyilatkoztatás, nem pedig a természetes ész segítségével lehet eljutni. Ezzel persze nem akarjuk azt állítani, hogy a valóságnak ezen aspektusából egyáltalán nem ragadtak meg semmit. Jól tudták ugyanis, hogy minden létező mint létező egy, hogy tehát az önazonosság értelmében vett egy a létezőnek az általa birtokolt lét mértéke szerint megvalósított határozménye. Beszélték az „unum, quod convertitur cum ente”-ről, és ezt az „unum”-ot úgy tekintették mint a létező (klasszikus értelemben vett) transzcendentális határozmányai közül az elsőt. Ennek az egységnek a tulajdonképpeni alapját, nevezetesen a létezők egyedileg saját létmódját, ill. ennek az egységnek a létezők egymással alkotott egységére irányuló komplementaritását azonban nem ragadták meg, mivel nem az egységnek a tudatban megjelenő tapasztalatából (vö. 162. sz.) indultak ki, hanem túlnyomórészt a konkrét dologi létezők szemléletes egység-

géből. Ez világosan kifejeződik az egységnek a szokásos meghatározásában: egy az, ami osztatlanul önmagában létezik (és minden mástól el van határolva). Az összképen az a tény sem változtat semmit, hogy néhány szerző transzcendentális sokaságról beszél (így például Aquinói Tamás: De Pot q.9 a.7; Summa theol. I q.30 a.3), mivel a sokaság e módjának leírása is, legalábbis részben, a dologi való sokszerűségéhez kapcsolódik.

(d) *Bizonyos töredezettséget, részlegességet, elidegenedést, a többivel szembeni „más-létet”, azaz olyan különbözőséget, ami tökéletlenség.* Az egyedek sokaságán tehát megmutatkozik a többértelműség (ekvivokáció) mozzanata. Ezt az aspektust a klasszikus lényegmetafizika a sokaság és különbözőség fogalmával fejezte ki, amennyiben ezeket a fogalmakat mindig a hiányosság kifejezéseként értelmezte. Ezenkívül ezt az aspektust mindenkor az anyaggal hozták összefüggésbe, melyet mint a negativitás elvét nem csak az unalmas ismétlődésért, hanem a létezők egymástól való elidegenedettségeért is felelőssé tették. 229

(4) Fenti megfontolásaink egyben választ adnak az egység és különbözőség, identitás és differencia viszonyára vonatkozó korábban fölített (180. sz. sk.) kérdésre is. Mint látjuk, az egységnek és a különbözőségnek két különböző „fajtája” van, amelyek mindenkor egymással ellentétes tulajdonságokkal rendelkeznek. A mondottak alapján az azonosság és különbség két „fajtáját” immár minden nehézség nélkül kapcsolatba lehet hozni azzal az identitással és azzal a differenciával, amely egyrészt a „dologi”, másrészt az „interperszonális” vagy „szellemi” tapasztalásból ered. Az az egység és az a különbözőség, amelyet „szellemi” vagy „személyes” megtapasztalás nyomán ismerünk meg, léttökéletességnek tekintendő egység és különbözőség. Ezekre az érvényes, hogy kölcsönösen föltételezik egymást. Azt az egységet és azt a különbözőséget azonban, amely a „dologi” tapasztalásban, ill. az érzéki észlelésben jelentkezik, a tökéletlenség szerinti egységnek és különbözőségnek kell tekintenünk. Ezeket az jellemzi, hogy kölcsönösen kizárják egymást. Az egység és különbözőség előbbi „fajtáját” az analóg, utóbbit viszont a fogalmilag egyértelmű, elvont-univók megismeréssel ragadjuk meg. 230

Mivel a számunkra adott véges realitást mindig „dologi” aspektusok is jellemzik, így bizonyos joggal hivatkozott a tapasztalatra a lényegmetafizika, amikor a valóság fogalmi modelljét azonosította a valósággal. Hiszen a véges valóságban ténylegesen szétválak az azonos és a különböző. Ezért mindig is elkülöníthető, s el is különítendő egymástól, és pedig annál világosabban és egyértelműbben, minél anyagibb egy létező, vagyis minél kevesebb lét illeti meg. A lényegmetafizika döntő tévedése azonban abban állt, hogy engedte magát félrevezetni e tapasztalat által, s ennek folytán úgy vélte, a metafizika minden további nélkül a fogalmi gondolkodásra hagyatkozhat. 231

Irodalom:

Siewerth 1961.	Kern 1964.
Coreth 1964.	Lauth 1975.
Geissler 1964.	Beierwaltes 1980.

d. A lét alapján megértett lényeg

(1) Az eddigi megfontolásokból az következik, hogy a létező metafizikai konstitúciójának megvilágítására semmi máshoz nem kell visszanyúlni, mint a lét két, egymást föltételező pozitív aspektusához, nevezetesen a létközösséghez (amely által a létező mindennel egységet alkot), valamint a létező saját létmódjához (amely által az összes többitől 232

különbözik). Amennyiben a létező véges, annyiban persze esetlegesnek, kontigensnek mutatkozik, azaz olyan létezőnek, amelynek a saját léte valóban az övé ugyan, de amely ezt a létet kapja s befogadja, mégpedig saját létének mértéke és módja szerint (vö. Weissmahr 1983a, 129-137.). A véges létezőnek ez a „mindenkor egyéni saját módján birtokolt léte” tehát önmagát magyarázza abban az értelemben, hogy azáltal „létezik”, ami által ez és ez az „egyed”, és azáltal „egyedi való”, ami által „létező” is, vagyis a létben fönnálló. Mint esetleges, azaz mint nem szükségképpen létező azonban nem egyedül önmagából meríti magyarázatát, hanem visszaül arra a minden tekintetben abszolút princípiumra, mely számára a létet (és ezzel a lét mindenkor egyedi módját is) közli.

Ezzel viszont már azt is kijelentettük, hogy mi az egyedi létező „lényege”: *a mindenkor (mértéke és módja szerint) saját léte*. Ezáltal megoldottuk az „első” és a „második” szubsztancia (az „egyedi” és az „általános” lényeg) közötti antinómiát. Ha a saját lét a dolgok metafizikai lényege, akkor a lényeg éppúgy a legegységibb, mint ahogyan a legáltalánosabb. Amennyiben a létező léte a számára - mértéke és módja szerint - saját lét, annyiban csak a mindenkor egyedi létezőt illeti meg, amennyiben azonban lét, annyiban a létező valós létközösségben áll az összes többivel. A lényeget tehát egyrészt az egyedi való (mértéke és módja szerint) sajátos egyedi léteként kell értelmezni, másrészt a valóságban létezik egy (de csakis egy!) „általános lényeg” - ami nem absztraktum, hanem éppoly reális való, mint az individualitás -, nevezetesen a minden létező számára közös lét.

Ha a létező „lényege” a „saját lét”, akkor nem beszélhetünk a lét és lényeg közötti reális különbségről. Hiszen a létező mindenkor konkrét léte - vagyis a lét, amennyiben az a létező saját, és ezért sajátos léte - azonos a létező lényegével és a legcsekélyebb mértékben sem ellentétes azzal. Ez volt Suárez helyes meglátása. Csakhogy ő a lényegből határozta meg a létet. Mi ellenben a lényeget teljes mértékben a létből határozzuk meg: a lényeg, hogy úgy mondjuk, feloldódik a létben. Ilyenformán az általunk kínált megoldás alapvetően különbözik Suárez fölfogásától.

(2) A mondottakból következik, hogy minden faj- és nembeli határozmány mindenkor viszonylagos, azaz jöllehet valóban fönnálló különbségeket, ill. megegyezéseket fejez ki, ám olyan módon, amely másként is meghatározható lenne. Hiszen az osztályokat elválasztó határvonalak helye, de az is, hogy mi tekintendő egy-egy osztálynak, mindig is annak álláspontjától és érdeklődésétől függ, aki a fölosztást valamely konkrét esetben elvégzi. És mindenkinek megvan a maga oka arra, hogy a valóságot miért így és nem éppen amúgy ossza föl.

A biológiában, ahol a különböző fajoknak, nemeknek, családoknak stb. mind a differenciálódása, mind a belső egysége talán a leginkább „a dolog természetéből” következik, a származástan tudományos elismerése után többé már nem lehet úgy tekinteni az egymástól a fenotípus alapján világosan elhatárolható osztályokat, mintha egymásra visszavezethetetlen „lényegeket” alkotnák őket.

Az esszencialista metafizika hosszú ideig védelmezte a természetből kifolyólag változhatatlan lényegi különbségeket. Váltig állította, hogy osztályai vannak a létezőknek (pl. „élőlények”), és mindegyiküket valamely lényegi jegy („élet”) illeti meg, és pedig csakis őket. Ez természetesen azt tételezi föl, hogy a szóban forgó jegy („élet”) egyértelműen meghatározható -, ami persze nem igaz, mivel az elvont gondolkodás még korántsem maga a valóság.

Egy olyan metafizika számára, mely tudatában van annak, hogy a lét határozza meg leginkább a létezőt, magától értődik, hogy minden létbeni különbség - legyen bár a leg-

csekélyebb - lényegi különbségnek tekintendő, de az is, hogy minden létbeni megegyezés - függetlenül attól, hogy milyen mértékű - lényegi megegyezésnek számítandó. Ennélfogva metafizikailag, vagyis „a lét álláspontjáról” tekintve, nem léteznek teljesen egyértelműen meghatározható fajok. A valóság „fajok” szerinti fölosztása, tehát annak meghatározása, hogy mi egy dolog „lényege”, mindig attól a szemponttól függ, amelyet a gondolkodó, beszélő ember a dolgokba belevisz. Természetesen léteznek olyan nézőpontok, amelyek bizonyos összefüggésben jobban megfelelnek a „dolognak”, mint mások. Ám csupán a lét „szempontja” független minden kontextustól, mert bárminő értelmezés lehetőségi föltétele, s nem valamiféle (egyedi) szempont.

(3) Durva félreértés lenne azonban, ha valaki a mondottak miatt értéktelennek tekintené a fajfogalmat. Bár a fajok nem a többtől egyértelműen elkülönülő, belsőleg egynemű tartalmak, mindazonáltal a valóság egyik lényeges vonása felel meg a fajfogalomnak, nevezetesen az a tény, hogy a világban ugyanannak a (megközelítőleg) azonos megsokszorozása a mód szerint is különböző létfokozatokkal összekapcsolva fordul elő. 239

Minden létező - mint mondottuk - létszerűen, s ennek folytán „lényegileg” különbözik egymástól, s egyszersmind megegyezik egymással a létben - következésképpen a „leglényesebben”. Ezáltal azonban semmiképpen sem válik minden egymással egyenlővé, vagy idegenedik el egymástól, hiszen minden megegyezés és minden különbség más és más, egyikhez sem járul a létnek pontosan ugyanazon jelentése. A fajfogalom viszonylagos, de valóságos értékének megértéséhez a következőt kell figyelembe venni: minden létező a maga mindenkor saját módján valósítja meg ugyanazt a létet. Így tehát mindenütt létezik (lényegi) azonosság éppúgy, mint (lényegi) különbség - azaz analógia. Ez az analógia azonban - mint analógia - sohasem ugyanaz, mivel minden analóg létező mindenkor más és más analógiával viszonyul minden más létezőhöz.

Minden analóg viszony (tehát a fogalmiságot meghaladó módon megragadott azonosság a különbségben és különbség az azonosságban) más és másként egyezik meg minden más analogikus viszonyal, és ismét csak más és más módon különbözik azoktól. *A különböző, egymással mindig valamilyen analóg viszonyban álló létezőket különböző osztályokba rendezhetjük az analóg viszony (az egyidejűleg fönnálló identitás és differencia) kölcsönösségének hasonlósága, ill. hasonlótlanúsága szerint.* Ez a némileg bonyolult állítás a következőt mondja: a létezők azonossága egymással, amellyel a létezők egymástól való különbözősége is mindig együtt jár, megfelel a létezők létének. Ez az azonosság és különbség ezért mindig kölcsönös, ám ebben a kölcsönösségben soha nem pontosan ugyanaz az identitás, ill. a differencia. János és Tamás pl. a saját létük alapján egymással azonosak és különböznek is egymástól. Mivel azonosságuk és különbségük a saját létük alapján van adva, ezért különbözik az az identitás (ill. differencia), mely János és Tamás között áll fönn attól, amely Tamás és János között létezik. Megfontolandó azonban, hogy János és Móra nevű kutya között is létezik bizonyos azonosság a különbségben és különbség az azonosságban. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a János és a Móra közötti azonosság (ill. különbség) eltér a Móra és gazdája közötti azonosságtól (ill. különbségtől). Ugyanilyen nyilvánvaló, hogy az azonosság és különbség kölcsönösségében fönnálló mindkét különbség maga is különbözik. Hiszen a János és Tamás közötti azonosság (ill. különbség) eltérése a Tamás és János közötti identitástól (ill. differenciától) csekélyebb mértékű, mint az az eltérés, amely János és Móra azonossága (ill. különbsége), valamint Móra és János identitása (ill. differenciája) között áll fönn. 240

Amennyiben tehát a létezők analóg viszonyának egymás között fönnálló kölcsönössége 241

messzemenően megegyezik egymással (mint pl. az ember és ember esetében), annyiban a létezők igen világosan elhatárolható osztályával van dolgunk, ami följogosít bennünket arra, hogy bizonyos fajról beszéljünk e létezőkkel kapcsolatban. Amennyiben viszont a létezők analóg viszonyának egymás között fönnálló kölcsönössége erősen eltér egymástól (mint pl. az ember-kutya esetében az ember-ember esetével szemben), annyiban olyan létezőkről van szó, amelyek különböző létezőosztályokba rendezendők, amiért is eltérő fajokról beszélhetünk, sőt kell beszélnünk.

(4) Ezzel alapján véve megválaszoltuk azokat a kérdéseket is, amelyet az egyetemességek (univerzálék) problémájának tárgyalásánál még nyitva hagytunk (vö. 164. sz.). A valóságban nem léteznek egyértelműen meghatározott „általános formák”; amit lényegi formának mondunk, az egyszerűen absztrakció. Ezzel persze nem azt állítjuk, hogy az általános formák az emberi szellem pusztá konstrukciói, melyek a legcsekélyebb mértékben sem felelnek meg a valóságnak. Hiszen létezik valóságos közösség és valóságos különbözőség is a létben. Maguk az általános formák azonban, amelyek a különböző létezőknek csak az azonos mozzanatát tartalmazzák, kizárólag a fogalmi gondolkodásban találhatók. A valóságban minden egyes létező az őt megillető, mindenkori saját formáját birtokolja, mely a többi formától valóban (vagy „lényegesen”, avagy - ha úgy tetszik - „formálisan”) különbözik, de amely egyszersmind valóban megegyezik a többi formával. Valamely létező metafizikai értelemben vett tulajdonképpen „lényegi formája” - mint már mondtuk - a mindenkori saját lét, amely amennyiben „sajátja”, csak őt magát mint egyedi létezőt illeti meg, és amelyben, amennyiben „léte”, minden létező részesedik.

Az eddigi megfontolások alapján immár könnyűszerrel megválaszolhatjuk azt a kérdést is, hogy milyen realitás rendelhető azokhoz az általános fogalmakhoz, amelyek valaminek a hiányát fejezik ki. Ha abból a meglátásból indulunk ki, hogy a fogalmi megismerés (ill. a valóság fogalmi ábrázolásmódja a nyelvben) soha nem azonos minden további nélkül magával a valósággal és ezért a nem dologi valóságot a „dolgok” mintájára ábrázolja, akkor nem láthatunk nehézséget abban, hogy a létező elvontan kifejezett negatív aspektusai (vagy negatív tulajdonságai) pozitív vonásként jelennek meg a nyelvben. Ezért beszélünk úgy a végességről, a tökéletlenségről vagy akár a semmiről (vö. 201. sz.), mintha „valamik” lennének. Amikor valaminek a hiányáról van szó, akkor a pusztá negativitáshoz még hozzájárul, hogy olyasvalami hiányzik, aminek egyébként meg kellene lennie. Ha megállapítjuk valaminek a hiányát, ha tehát azt mondjuk, hogy valami rossz, hamis, szolgai, beteg stb., ezzel máris túlléptünk a pusztá ténylegességen, és a létezőhöz hozzátartozó idealitást (vagyis a célját, a rendeltetését, az értelmét, ill. dinamikus aspektusát) ragadtuk meg, mégpedig úgy, mint a létező realitásának alkotómozzanatát, amellyel szemben a ténylegesen észlelt állapot hiányosnak, rossznak stb. számít.

e. A fogalmi, valamint a fogalmat meghaladó megismerés és az ellentmondás elvének érvényessége

Az ellentmondás elvét, amelyet az ellentmondásmentesség elvének is neveznek (a továbbiakban: EE), Arisztotelész nyomán a következőképpen szokás meghatározni: *lehetetlen, hogy ugyanaz (ugyanazon határozomány) ugyanazt a dolgot ugyanabból a szempontból egyszersmind megillessen és ne illessen meg* (vö. Met IV 3, 1005b 19-20.). Kétségtelen, hogy minden kifejezett formában megragadott és tételszerűen megfogalmazott bizonyosságunk erre az elvre épül föl. Hiszen a legmeggyőzőbb és a végeredményben döntő bizonyíték

mindig annak a kimutatása: a bizonyítandó tétel tagadása önellentmondást tartalmaz, azaz a tagadással egyszerre állítjuk és tagadjuk ugyanabból a szempontból ugyanazt. Ha kifejezetten tesszük ezt, akkor logikai ellentmondást követünk el, ha viszont úgy, hogy a kifejezett állítás ellentétét magában foglalja az állítás aktusa, akkor transzcendentális ellentmondásról van szó. Minthogy az ellentmondás elvének érvényességét minden bizonyításunkban föltételezzük, ezért azt nem lehet tagadni önellentmondás nélkül. Ennek ellenére szükséges megvizsgálni, hogy mi az EE pontos értelme, ill. alkalmazásának köre. Nevezetesen azt kell megvilágítani, miként alapul minden kifejezett bizonyosságunk ezen az elven. Hiszen az előbbieken a létezők analógiájáról, ill. az azonosságról és a különbségről mondottak fölvetik a kérdést, vajon összeegyeztethetők-e az EE-vel.

(1) Mindenekelőtt meg kell fontolnunk a következőket: ha azt állítjuk, hogy a létezők 245 abban egyeznek meg, amiben különböznek, ill. abban különböznek, amiben megegyeznek, úgy sem azt nem mondjuk, hogy a különböző létezők - amennyiben különböznek - nem különböznek, sem azt, hogy az egymással megegyező létezők - amennyiben megegyeznek - nem egyeznek meg egymással. Ez utóbbi kijelentések nyilvánvaló önellentmondások lennének. Csakhogy éppen ezt nem mondjuk, azaz nem állítjuk és tagadjuk ugyanazt ugyanabból a szempontból.

Ama kijelentések, hogy a létezők abban egyeznek meg, amiben különböznek és abban 246 különböznek, amiben megegyeznek, csak akkor sértenék az EE-t, ha már eleve bizonyos lenne, hogy a létezők egymással való azonossága minden esetben kizárja egymástól való különbözőségüket (és ennek megfelelően a létezők különbözősége azonosságukat). Ámde éppen ez az, ami nem föltétlenül bizonyos, ezért tehát meg kell vizsgálni. Mi több, számos tapasztalatilag megalapozott jel mutat arra, hogy az identitás és a differencia két, egymással ellentétes típusával kell számolnunk (vö. 180. sk., 230. sz.).

(2) Vajon összeegyeztethető-e az azonosságról és különbségről itt bemutatott fölfogás 247 az EE-vel? Ennek a kérdésnek a pozitív megoldására szolgáljanak a következő megfontolások: az EE, amiként Arisztotelész megfogalmazta, nem csupán a gondolkodás, hanem a lét elve is, tehát a valóságról állít valamit. Éppen azért, mert létprincípium, egyszermind a gondolkodás, ill. az állítás elve is. Mint ilyen azt tiltja meg, hogy ugyanarról egyszerre állítsunk egymást kizáró, kontradiktórius ellentéteket. Mint létprincípium az EE a lét és az abszolút semmi föltétlen összeegyeztethetlenségét mondja ki. Ontológiai jelentését még világosabban kiemelendő, a következőképpen fogalmazhatjuk meg: *ami létezik, abból a szempontból, hogy van, nem lehet, hogy ne létezzék, vagy másképpen: ami van, amennyiben van, nem lehet, hogy ne létezzék.*

Mielőtt visszatérnénk az arisztotelészi szövegre, előbb vegyünk szemügyre ezeket a meg- 248 fogalmazásokat. Meg kell állapítanunk, hogy bizonyos kétértelműség rejlik bennük, jóllehet az első pillantásra teljesen problémamentesnek látszanak. A két kifejezés ugyanis - „abból a szempontból, hogy van”, ill. „amennyiben van” - két, egymástól nagy mértékben különböző jelentéssel rendelkezhet. Ezek világos kifejtése rendkívül fontos számunkra. Egyszer úgy értelmezhetők, mint „a lét (a létezőség) szempontjából”, ill. „amennyiben létező”, másszor pedig úgy, mint „abból a szempontból, hogy ez az egyértelműen meghatározott valami”, ill. „amennyiben ez a (mástól való elhatárolás által meghatározott) létező”. Ebből azonban jelentős különbségek adódnak a kifejezetten lételvként megfogalmazott EE-nek jelentése szempontjából.

(a) Az első esetben ezt jelenti az ellentmondás elve: *ami van, amennyiben létező, nem 249 lehet, hogy ne létezzék, vagy: ami van, az a lét szempontjából nem lehet, hogy ne létez-*

zék. Így értelmezve az elvet, azt az eredendő, a transzcendentális tapasztalásban adott létértelmezést fejezi ki, mely szerint a lét és a tiszta nemlét egyáltalán nem egyeztethető össze egymással. Ebben az értelemben az EE teljesen általános érvényű princípium. Mint ilyen azt mondja ki, hogy a létnek semmiféle közössége nincs a semmivel, és ez azt jelenti, hogy az abszolút semmi nem létezik. Mivel pedig a „tiszta” semmi nem létezik, ezért a létnek (ontológiailag nézve) nincsen ellentéte. A léttel nem áll szemben semmi, a valóságban nem létezik teljes ellentmondás, a kizáró, kontradiktórius ellentét mindig a fogalmi gondolkodás terméke.

Ha így értjük az EE-t, akkor az egyetlen szempontra való korlátozás a legkevésbé sem jelent leszűkítést, mivel a „lét” nem leszűkítő aspektus, nem valamiféle „egyedi szempont”, ami a többit kizárja. Ha valamit úgy veszünk mint létezőt, akkor semmit sem zártunk ki. Itt tehát olyan meghatározásról van szó, amely a szokásos (egyedi) határozmányokkal ellentétben nem valamely másiknak a tagadása által jön létre. Ezúttal nem érvényes az „omnis determinatio est negatio” tétele (ahol is persze a „determinatio” nem „elhatárolásnak”, hanem egyszerűen „meghatározásnak” fordítandó). 250

Ha tehát az „ami van” kitételt úgy értjük, mint létezőt, akkor az EE teljesen általános érvényű princípiuma mind a valóságnak, mind a gondolkodásnak. Ebben az értelemben az ész egyik princípiuma, tehát a gondolkodásé, amennyiben az megegyezik a valósággal. Ebben az összefüggésben azután - mint már hangsúlyoztuk - a „semmi” (tehát az, ami mint olyan nem létezhet) az a semmi, ami tulajdonképpen egyáltalán nem létezik, vagyis a „teljes semmi”, ellentétben a „relatív semmivel”, ami a reális elhatárolásban áll.

(b) A második esetben a következőt jelenti az EE: *ami van, amennyiben ez a (többtől való elhatárolás által) meghatározott létező, annyiban nem lehet, hogy ne létezzék*; vagy: *ami van, az abból a szempontból, hogy ez az egyértelműen meghatározott valami, nem lehet, hogy ne létezzék*. Még ezúttal is az eredendő létértelmezés jut kifejezésre, mely szerint a lét és a nem lét semmiképpen sem egyeztethető össze. Csakhogy ez - az imént az (a) pontban kifejtett értelmezéssel ellentétben - igen leszűkített módon fejeződik ki, jóllehet ez a leszűkítés elsősorban egyáltalán nem ötlük szembe, s ezért könnyen megesik, hogy észrevétlen marad. Ennek ellenére jelen van. Itt ugyanis azt, „ami van” (tehát amiről ezt állítjuk: nem lehet, hogy egyszerre létezzék és ne létezzék), már nem úgy vesszük, mint létezőt egyáltalán, hanem úgy, mint „ezt a (többtől való elhatárolás által) meghatározott valamit”, röviden úgy, mint ami nem a másik, tehát olyan valami, amit a minden mással való ellentét határoz meg. Ennek viszont súlyos következményei vannak. 251

Ha ugyanis azt, „ami van”, tehát a létezőt úgy tekintjük, mint ami nem a másik, akkor azt (ami létezőként burkoltan mindig mást is magában foglal) korlátozott, lehetőleg minden mást kizáró szempontból, azaz a lehető legegyszerűbb (univók) módon ragadjuk meg. Ámde *minél pontosabban határozzuk meg a szempontot, annál szűkebbre szabjuk a létét annak, amiről még mint létezőről beszélünk*. Következésképpen minél egyértelműbben adjuk meg azt a szempontot, amelynek alapján valamely létező nem lehet ez és egyszerre mind nem ez, annál inkább absztraktummá, pusztá szemponttá válik maga a szóban forgó létező, amikor kijelentjük róla: nem lehet, hogy egyszerre létezzék és ne létezzék. Az absztraktum, a szempont azonban olyasvalami, ami a valóságban nincs adva, hanem amit a gondolkodás, a rendező, az egyik valót a másiktól elhatároló elme képez. Ilyenformán az a létező, amelyről az EE ezen értelmezésénél szó van, nem az értelmi tevékenységet megelőzően adott valami - ahogy ezt önkéntelenül újra és újra véljük -, hanem az egyértelmű, a különbségeket pontosan megjelölő beszéd által tételezett „tárgy”, értelmi 252

konstrukció. Ezért így értelmezve az EE már nem teljesen általános érvényű, mivel nem a létezőre mint létezőre vonatkozik, hanem csupán erre a létezőre mint erre és nem másra. Alkalmazási köre így máris leszűkül arra, ami világosan és egyértelműen megfogalmazható, valamint fogalmilag pontosan megkülönböztethető. Ebben az értelemben az EE az egyértelmű beszéd törvénye, amelyre valóban érvényes, de éppen ezért csakis annyiban érvényes, amennyiben lehetséges (ill. értelemszerű) az aspektusok világos és egyértelmű megkülönböztetése.

Még ebben a második megfogalmazásban is kifejezésre jut - mint fentebb már említettük - az eredendő létértelmezés, amely szerint a lét és a semmi föltétlenül kizárják egymást. Az EE ezen megfogalmazása is ebből meríti érvényességét és beláthatóságát. Az eredendő létértelmezés ezúttal csupán a hordozó háttér szerepét játssza, mert tulajdonképpen nem a létről és a pusztá nemlétről van szó. A létre vonatkozóan ezt már kimutattuk. Hasonlóképpen áll azonban a dolog a nemléttel is. Ha ugyanis ebben a fogalmazásban: „ami van, amennyiben van, nem lehet, hogy ne létezzék” az „amennyiben van” meghatározást úgy értelmezzük, mint „amennyiben ez és ez, a másiktól való elhatárolás által meghatározott létező”, és ezért az „ami van” kitétel mint „ami nem a másik” értendő, akkor nem a pusztá nemléte értjük azon, ami nem lehet, hogy ne létezzék, hanem csak azt a nemléte, amely a reális létező lehatárolásában áll, és amely tehát a létező létének nem teljes, hanem csupán bizonyos szempontból végrehajtott tagadása. A létezőt mint ezt a valót tehát itt úgy határozzuk meg, hogy elhatároljuk az összes többitől, aminek folytán itt valóban érvényes a tétel: „omnis determinatio est negatio”.

(3) Térjünk most vissza az arisztotelészi megfogalmazásra: „lehetetlen, hogy ugyanaz ugyanazt ugyanabból a szempontból egyszerre megillesse és ne illesse meg”. Ez a megfogalmazás föltételez „valamit”, és „ugyanazt” illetően megtiltja, hogy ugyanazt egyszerre állítsuk és tagadjuk (vö. Flasch 1973, 50-55.). Ám egyáltalán nem világos, hogy tulajdonképpen mit is jelent az, amiről semmit nem szabad egyszerre állítani és tagadni. Úgy tűnik, mintha „tárgy” lenne, amely különbözik a többi tárgytól. Annyi kétségtelen, hogy gondolkodásunk valamely tárgyáról van szó, és hogy nyilvánvalóan nyelvfilozófiai értelemben is „tárgy”, lévén olyasvalami, ami szóval megnevezhető. Most már csak az a kérdés, *vajon e bizonyos tárgynak a másiktól különböző tárgy mivolta gondolkodásunk számára előre adva van-e, vagy gondolkodásunk sajátos módja, ill. kifejezett fogalmi megismerésünk konstituálja-e* (ebben az esetben persze nem valaminek a teljes létrehozásáról van szó, hanem csupán mint ilyennek a megalkotásáról).

A probléma lényegének a megvilágítására kísérleljünk meg választ adni a következő egyszerű kérdésre: lehet-e egy és ugyanazon golyó egyszerre zöld és nem zöld? A válasz magától értődően csakis igen lehet, hiszen ugyanaz a golyó számtalan eltérő módon lehet zöld és egyben nem zöld. Lehet pl. zöld és piros csíkokkal tarkítva, és ha az egész felülete zöld is, belseje még állhat barnás agyagból. Mindenesetre azonban a golyó - még ha kívül-belül teljesen zöld lenne is - ugyanakkor nem zöld is. Azonkívül ugyanis, hogy zöld, egyszerre még kemény, gömbölyű, súlyos vagy könnyű stb., vagyis rendelkezik mindazon határozományokkal, amelyek „nem zöldek”, mégis békésen megférnek a golyó zöld voltával. Tegyük még egy kísérletet: lehet-e egy és ugyanazon golyó egy és ugyanazon felülete egyszerre zöld és nem zöld? A felelet ezúttal sem lehet más, mint egyértelmű igen, hiszen a golyó szóban forgó felülete, amely zöld, még egyszerre sima vagy érdes, kemény vagy lágy stb. Természetesen föltehető a kérdés: mire jó mindez? Hiszen annak a kérdésnek, hogy lehet-e egy és ugyanazon golyó egyszerre zöld és nem zöld is, egyáltalán

semmi köze nincs az EE-hez. Magától értődik ugyanis, hogy valamely létező, melyhez „zöld” szín járul, más pozitív tulajdonságokkal is rendelkezhet, amelyek „nem zöldek”. Az EE egyáltalán nem zárja ki, hogy ugyanaz a létező egyszerre különböző tulajdonságokkal rendelkezzen, csupán azt, hogy ugyanaz a határozmány egyszersmind megillessen és ne illessen meg. Csak a következő megfogalmazás hozható összefüggésbe az EE-vel: lehet-e egy és ugyanazon golyó zöld és egyáltalán nem zöld? Vagy másképpen kifejezve: lehet-e egy és ugyanaz a golyó abból a szempontból, hogy zöld (amennyiben zöld), egyszersmind nem zöld? Az EE-t csak akkor alkalmazhatjuk, ha a kérdést ilyenformán fogalmazzuk meg, minthogy csakis ebben az esetben adható a következő válasz: nem lehetséges, hogy a zöld szín mint határozmány ugyanazt a golyót ugyanabból a szempontból egyszerre megillessen és ne illessen meg.

Ha ezt az utóbbi kijelentést alaposabban megvizsgáljuk, akkor kiderül, hogy itt már 256 nem úgy van szó a golyóról, ahogyan tulajdonságaival együtt előttünk áll, hanem amennyiben zöld. Az, hogy a golyó nem lehet egyszerre nem zöld is, csak annyiban érvényes, amennyiben zöld. A tulajdonképpeni tárgy - amelyre vonatkozóan az EE-ben azt állítjuk: lehetetlen, hogy valami ugyanolyan módon és ugyanakkor hozzá járuljon és ne járuljon hozzá - ilyenformán tehát nem a fizikai értelemben vett tárgy, hanem egy bizonyos szempontból tekintett tárgy, pontosabban szólva a tárgy annyiban, amennyiben ez és ez, a tárgy mint ez és ez. Mivel itt a szempont alkotja meg a tulajdonképpeni tárgyat, ezért ebben az esetben nem lehet egymástól elválasztani, elkülöníteni a tárgyat és magát a szempontot. *Az EE-nek kétértelműsége abban az illúzióban rejlik, hogy bár meghatározott szempontból szemléljük a tárgyat, mégis úgy véljük, továbbra is magával a szempont meghatározását megelőzően létező tárggyal van dolgunk.* Valamit meghatározott nézőpontból szemlélni eredetileg ezt jelenti: figyelmünket a megadott aspektusra irányítani, ámde úgy, hogy az (alapjában véve végtelenül sok) határozmányok egyikét sem zárjuk ki, melyek szempontjából szintén szemlélhető lehetne a szóban forgó tárgy. Mivel azonban a nézőpont meghatározása, ahogyan az a fogalmi gondolkodásban végbemegy, azzal a belső tendenciával rendelkezik, hogy a szempontot izolálja és ezáltal a tárgy összes többi mozzanatát kizáró részévé, ill. valamiféle önálló és elszigetelt tárggyá tegye, ezért érthető, hogy a valóságban egymást szervesen kiegészítő mozzanatokat az elvonatkoztató (és az absztraktumot azután könnyen ontologizáló) gondolkodás úgy ábrázolja mintha kizáró, kontradiktórius ellentétben állnának egymással. *Ennek következtében válik minden azonosság „csupán azonossággá”, és minden különbözőség „merő különbözőséggé”,* holott ilyesmi soha nem fordul elő a létben, magában a valóságban.

(4) Amennyiben mi emberek a létben belül a nyelv segítségével (amelyben egyebek 257 között gondolkodásunknak a lehető legvilágosabb megkülönböztetésekre való igénye is kifejezésre jut) különböző, egymástól tisztán elhatárolt tárgyakat alkotunk - amennyiben tehát úgy beszélünk erről a rózsáról, mintha semmi köze sem lenne a mellette heverésző macskához, vagy amikor úgy tekintjük ezt a rózsát, mintha egészen más lenne, mint az a másik rózsza, vagy ha csak a színére figyelünk, s nem létezőnek vesszük illatát -, úgy többé már nem a valóságról beszélünk, ahogyan az önmagában létezik, hanem a róla alkotott absztrakt modellről. Amennyiben pedig így áll a dolog, amennyiben tehát a tárgy gondolkodásunk tételezése, annyiban az EE csupán a gondolkodás és nem a lét princípiuma.

A zavart persze az okozza, hogy a megkülönböztetésre törekvő beszédünkben föltételezett tárgy bár ténylegesen különbségtévő gondolkodásunk tételezése (és ennyiben nem 258

más, mint absztrakció) - mégsem merőben az. Fogalmi gondolkodásunk tehát nem teljesen tételezi a tárgyat, hanem csak bizonyos értelemben. Ezért téved minden idealizmus, amikor azt állítja, hogy véges gondolkodásunk a maga teljességében képezi a maga tárgyát. Részint a realizmus megdönthetetlen bizonyossággal háttérileg tudott igazsága, ill. az EE-nek először korlátlanul lételvként való értelmezése az oka annak, hogy az ember önkéntelenül magánvaló létezőnek tekintti azt, amit bizonyos értelemben tételez, és nem kevés fáradságba kerül észrevennie, hogy nem egészen így áll a dolog. Ha mármost meg kell határozni, hogy mennyiben a valóság elve és mennyiben csupán a fogalmi gondolkodás törvénye az EE, akkor ez döntően azon múlik, hogy meg tudjuk-e mondani, mennyiben az emberi gondolkodás tételezi és mennyiben van számára előre adva az, amit fogalmilag megkülönböztetve ragadunk meg.

Ahhoz, hogy ezt megnevezhessük, fel kell idéznünk az analógiával kapcsolatos fölisméréseinket. A különböző fogalmakkal jelölhető való (amennyiben ténylegesen különböző fogalmakról van szó) mindig a gondolkodástól függetlenül is különböző. Az általunk megkülönböztetett tárgyak, ill. szempontok egymástól való különbözősége tehát valóságos, ez a gondolkodás számára - mindenkor más és más, nem egyneműsíthető módon - előre adva van, ám a tőlünk független valóság merő különbözősége a fogalmi gondolkodás konstrukciója. Ennélfogva a modellszerűség, a valóságnak meg nem felelés nem az egyiknek a másiktól (az egyik nézőpontnak a másiktól) való elhatárolódásában, hanem az izoláló elhatárolásban rejlik, tehát a fogalmilag világosan megkülönböztető kijelentésben hallgatólagosan bennfoglalt ama állításban, amely csupán azonosság nélküli ellentétet ismer.

Mivel fogalmi gondolkodásunk nem képes másként megjeleníteni az azonosságot, mint nem különbözőséget, a különbözőséget pedig úgy, mint nem azonosságot, ezért a fogalmi gondolkodás mindig is modellszerű és elvont. Ha ez a gondolkodás úgy véli, teljes mértékben megragadta a valóságot, akkor nem veszi észre, hogy a valóságban semmi sem létezik elszigetelten, aminek folytán csak akkor tekinthető valami valóban megismertnek, ha az egész valóság összefüggésében, az összes többi létezővel való viszonyában ismertük meg azt. Ehhez a megállapításunkhoz persze hozzá kell tennünk, hogy a megismerésnek ez az ideális végeredménye soha nem érhető el a fogalmilag kifejezett megismerésben. Az ember soha nem képes eleget tenni annak, hogy maradéktalanul figyelembe vegye valamely egyedi tárgynak (egyedi aspektusnak) a valóság egészével való viszonyát. Ehhez a valóság kifejezett intellektuális szemléletére lenne szükségünk, ám ezzel nem rendelkezünk. Megismerésünk mint kifejezett ismeret mindig részleges, lépről-lépésre halad előre azáltal, hogy a valóság izoláltan kifejezett mozzanatait más, fogalmilag ábrázolt ismerettartalmakkal kapcsolja össze az ítéletben, s így egyre tökéletesebb lesz. Ez az ismeret ugyan mindig elvont és modellszerű marad, ez azonban nem azt jelenti, hogy téves (legalábbis mindaddig, amíg tudatában van absztrakt voltának). Amennyiben ez az ismeret igaz, vagyis amennyiben az egymástól különbözőnek megismert mozzanatok (vagy általánosan szólva: a különbözőnek fölismert „dolgok”) a valóságban ténylegesen különböznek, annyi-
ban az EE megszorítás nélkül alkalmazható ezekre a mozzanatokra (ezekre a „dolgokra” is).

Ez utóbbi mondatban az EE-nek érvényét mondtuk ki a különböző mozzanatokra (ill. „dolgokra”) vonatkozóan, de egy megszorítással: amennyiben a különböző mozzanatok (ill. „dolgok”) ténylegesen különböznek. Ez pedig azt jelenti, hogy amennyiben azonosak, annyi-
ban az EE nem alkalmazható a különböző mozzanatokra (ill. „dolgokra”), ennyiben tehát nem a lét, hanem csak a fogalmi gondolkodás princípiuma. Tudjuk ugyanis, hogy

minden különbözőség, minden ellentét (amennyiben a valóságban fönnálló ellentétről van szó) mindenkor bizonyos azonossággal jár együtt. Végsősoron minden megegyezik a létben, és minden különbözik úgyszintén a létben. Ezen a síkon átjárja egymást az identitás és differencia; itt már lehetetlen a szempontok tiszta elkülönítése egymástól. A valóságon belül ugyanis nincsen kontradiktórius ellentét. A valóságban csak (mindenkor különböző, de modellszerűen néhány típusra visszavezethető) relatív ellentétek létezhetnek, vagyis azoknak az ellentéte, amik végeredményben abban különböznek, amiben azonosak.

Ez utóbbi megállapítással persze - dialektikus, a fogalmilag összeegyeztethetlent egybefogó jellege miatt - nem sokat tud kezdeni diszkurzív gondolkodásunk. Tagadnia ugyan nem szabad, mert akkor saját alapjait ásná alá. Amennyiben azonban olyan gondolkodás, amely a részismeretek analízise és szintézise által halad előre, annyiban komolyan kell vennie a különböző szempontok áttekinthető s ezért lehető legegységértelműbb megkülönböztetését. Ahol pedig fogalmilag világos megkülönböztetésekre van szükség, ott a különbségtételnek olyan szempont szerint kell történnie, amely nem azonos azzal a szemponttal, amely szerint az egymástól különbözők azonosak egymással. *Ebben az összefüggésben az EE-t úgy is lehet érteni, mint követelményt, hogy mindenkor elkülönítsük egymástól azt a két szempontot, amely szerint a különbözőket egymással azonosítjuk, ill. az egymással azonosakat egymástól megkülönböztetjük.* Ilyen megfontolások alapján mondjuk, hogy János és Tamás megegyeznek az „emberi természetben”, és különböznek egymástól „a mennyiségileg meghatározott anyaguknak” megfelelően. Ebben az értelemben véve az EE nem általános lételv, hanem csak az elvont, a diszkurzív gondolkodásnak, ill. az egyértelmű szóhasználatnak a törvénye. Ez távolról sem jelenti azt, hogy az így értelmezett EE-nek semmi köze nincs a valósághoz. Ilyen értelemben is érvényes - mint már említettük - a valóságra, persze csak annyiban, amennyiben a különböző mozzanatok egyértelmű és ezért izolált megkülönböztetése szükséges vagy legalábbis ésszerű. Az elvont tudományokban - mint a logikában és matematikában - mindig ez a helyzet, és ez messzemenően igaz a többi tudományra nézve is, főképpen amennyiben eredményeiket világosan elő kell adniuk. E szükségszerűség előtt a filozófia sem térhet ki. Ezért is fordítottunk oly nagy gondot annak lehető legvilágosabb kifejtésére, hogy korlátai vannak annak a világos gondolkodásnak, amelynek legfőbb szabálya az EE. Ragaszkodni kell ugyanis ahhoz, hogy ahol a valóság végső dimenzióinak bemutatásáról van szó, ott az emberi elme olyan kérdésekkel kerül szembe, melyek megoldásakor vagy a fogalmi világosságról vagy a végső mélységekről lemondania kell.

(5) Összefoglalásképpen a következőt szögezhetjük le: az EE arisztotelészi megfogalmazása eleve föltételez egy előre adott „valamit” mint a kijelentések azonos alanyát, és erre nézve megtiltja, hogy ugyanazt egyszerre állítsuk és tagadjuk is róla. Ha ezen a „valamin” a létezőt mint létezőt értjük, akkor az EE megtiltja, hogy arról, ami bármiként is létezik, azt állítsuk, hogy (egyáltalán) nem létezik. Ebben az értelemben véve föltétlenül érvényes létprincípium. Ha viszont a „valamin” (miként az elv arisztotelészi megfogalmazása maga is sugallja) egy, a többivel szembeni ellentét által meghatározott valamit értünk, amely annál inkább elvont tárgy, ill. aspektus, minél következetesebben hajtjuk végre a többi kizárását, akkor az EE értelme (és ezzel együtt alkalmazási köre) máris leszűkül. Így értve csak annyiban érvényes, amennyiben a világos beszéd követelményeinek megfelelően szükséges, ill. ésszerű a különböző tárgyakat (különböző aspektusokat) egymástól megkülönböztetni anélkül, hogy egyszersmind azonosságukat is figyelembe kellene venni. Ha úgy értelmezzük az EE-t, mintha a különböző aspektusok világos és egyértelmű meg-

262

263

különböztetése már a rájuk vonatkozó állításokat megelőzően is fönnállna, annyiban az a szabatos beszéd, ill. az elvont, mindig szükségképpen modellszerű gondolkodás törvénye. A valóságot a maga valóságában megragadó gondolkodás számára ez érvényes: a létező végsősoron (azaz mint létező) abban egyezik meg, amiben különbözik.

Irodalom:

Nink 1952, 28-41.
Gochet 1963.

Flasch 1973, 35-104.

6. A létezők egymásra vonatkozása

A vonatkozás (reláció) a teljes valóság egyik alapvető határozománya, melyhez maga a 264 gondolkodás is hozzátartozik. A vonatkozás ugyanis nem csak az, amit értelmileg vizsgálhatunk, hanem az is, ami minden gondolati aktusban megvalósul. A nyelv is szüntelenül föltételezi egyrészt a tárgyak egymás közötti sokrétű relációit, ill. a jel és a jelzett dolog relációját, másrészt maga is jelek vonatkozási rendszere. Kizárólag a vonatkozás teszi lehetővé a gondolatmenetet, a gondolkodás előrehaladását. Valójában a természet és a társadalom törvényei sem mások, mint bizonyos állandó vonatkozások megfogalmazásai. Nélkülük csupán elszigetelt és merev egyedi faktumok léteznének, de nem lenne közöttük összefüggés, szerkezet, rend, nem lenne egész és nem lennének részek. Vonatkozások nélkül nem beszélhetnénk föltételről és föltételezettéről, okról és okozatról. Ezek a határozományok ugyanis mindig relációkat fejeznek ki. Ahol pedig nincsenek vonatkozások, ott nincs mit megérteni, és az adottságnak nincs jelentése (vö. de Financé 1966, 464. sk.).

Miként kell azonban a vonatkozást meghatározni? Milyen módon kell elhelyezni a va- 265 lóság egészében? Létfizikai megfontolásaink nyomán voltaképpen kézenfekvő a válasz erre a kérdésre. Abból indultunk ki, hogy a létben minden megegyezik, majd arra a belátásra jutottunk, hogy a különbözőség, amely a mindenkor sajátos létmód következtében áll fönn a létezők között, úgy tekintendő mint annak az egységnek avagy azonosságnak az egyenértékű mozzanata, mely a létezőket összekapcsolja egymással. Továbbá megmutatkozott, hogy két különböző „fajtája” van az egységnek éppúgy, mint a különbözőségnek. Az egyik értelmében az egység és a különbözőség tökéletesség, a másik értelmében viszont tökéletlenség. Ebben a távlatban nyilvánvaló, hogy már eddigi megfontolásainkban is sokrétűen beszéltünk a létezők közötti vonatkozásokról, noha magát a „vonatkozás” szót nem emlegettük kifejezetten. Ahhoz ugyanis, hogy relációról lehessen beszélni, létezniük kell egymástól különböző valóknak, amelyeknek valami közük van egymáshoz, s amelyek - bármilyen módon is - egymással megegyeznek. Ezért *egészen általánosan úgy határozzuk meg a vonatkozást mint a különbözők egységét avagy azonosságát*. Így bizonyára máris világossá vált a vonatkozás ontológiai jelentősége. A reláció ugyanis azoknak a létezőknek a közös lét alapján megvalósuló azonosságát jelenti, amelyek egyedileg saját létmódjuk folytán különböznek egymástól. A reláció kapcsolja össze egymással az egyedi mivoltuk szerint különböző létezőket. A létező mint létező mindig vonatkozó, mert a lét az, amiben minden megegyezik. A reláció tehát transzcendentális tökéletesség: „omne ens est relatum”.

Az is megfontolandó persze, hogy a vonatkozások véges tartományát mindenkor jel- 266 lemzi a tökéletlenség is. Ezért a véges tartományban minden konkrét reláció a különbözőknek korlátozott azonossága. Ennek következtében a véges létezők relációiban mindig

jelen van a különbözők nem azonosságának (vagyis az izolációnak, az elidegenedésnek), ill. az azonosak nem különbözőségének (tehát a létező önállóságát érintő függőségnek) a mozzanata. Az egymásra vonatkozás teljes tagadása azonban az egyik létezőnek a másiktól való teljes elszigetelését jelentené (ami egyben mindennemű önállóság megsemmisítését hozná magával). Ugyanis minden - bármilyen laza, de valóságos - vonatkozáson belüli (mégoly relatív) izoláció, ill. (mégoly relatív, azaz a másikra vonatkozó) függőség is valamilyen relációt jelent.

Itt most egyelőre megszakítjuk gondolatmenetünket. A relációk metafizikáját ugyanis 267 csak a szubsztancia problémájának metafizikai tárgyalásával összefüggésben lehet kifejezni. Továbbá igen könnyen valamiféle statikus állapotnak érthetnénk a vonatkozást, ha egyedül az eddigiekben fölvezetett perspektívában látnánk. Ez azonban végzetes tévedés lenne. Éppen ezért, valamint az eddig mondottak szükséges kiegészítéseképpen a következőkben a léttel mint aktivitással fogunk foglalkozni. Ennek a vizsgálódásnak a végén mutathatjuk majd be nagyobb összefüggésben a reláció jelentését és jelentőségét.

II. A lét aktivitása

Az eddigi megfontolásaink során még nem vettük szemügyre a létező egyik fontos, 268 mindenkor és mindenütt jelenlévő tulajdonságát, nevezetesen azt, hogy változik, keletkezik és számtalan különböző módon hatást fejt ki. A változást, a keletkezést, az elmúlást, valamint az aktivitást nem csupán a bennünket körülvevő világban tapasztaljuk meg, hanem önmagunkban is, sőt elsősorban ott, saját keletkezésünkben és tevékenységünkben. Az aktivitás tehát olyan adottság, amelyet szüntelenül tapasztalunk önmagunkban és tudatunkban éppúgy, mint a körülöttünk lévő világban. Ezt az adottságot kell most közelebbről megvizsgálnunk.

1. Mit jelent a változás és a keletkezés?

Kétségtelen, hogy a világban, legalábbis a jelenségek síkján, van változás és keletkezés. 269 Semmi nem marad örökké ugyanabban az állapotban. Eddig nem létezők létre jönnek, s korábban létezők elmúlnak. Ennek alapján nyomban fölvetődik a kérdés: beszélhetünk-e változásról és keletkezésről ontológiai értelemben, azaz változik-e a létező mint létező, keletkezik-e valóban (új) lét, vagy nem kell-e inkább azt mondanunk, hogy a változás és keletkezés csupán merő látszat? Ez a kérdés azért is megfogalmazódik, mert a valódi keletkezés föltételezése, tehát olyan keletkezése, amely a legvégső megítélés szerint se mondható csupán látszólagos keletkezésnek, igen nagy nehézségeket okoz a fogalmi gondolkodásnak. Ez a magyarázata annak a gyakori próbálkozásnak, hogy látszatnak nyilvánítsák a keletkezést, pl. azáltal, hogy bizonyos korlátozott keretek között észlelt változásokat úgy értelmezzük, mintha valamely magasabb szempontból nézve minden változatlan maradna. A keletkezés ugyanis kettős probléma elé állítja az embert: (a) miként lehetséges a létező mint létező változása, keletkezése; valamint (b) miből fakad a keletkezésnél föllépő új lét? A két kérdés szorosan összefügg egymással, de mégsem azonosak, ezért külön-külön kell megtárgyalni őket.

a. Hogyan változhat a létező önmagában, azaz mint létező?

(1) A probléma ősrégi. Már Parmenidész megfogalmazta (vö. Diels-Kranz 28 B 270 8, 6-16.). Arisztotelész a „Fizika” első könyvében a következőképpen ismerteti a híres parmenidészi dilemmát (vö. Phys. 18, 191a 23-34.): a létező nem keletkezhet és nem múlhat el. Ami ugyanis újonnan keletkezik, az vagy abból lesz, ami van, vagy abból, ami nincs. Ha abból jön létre, ami van, akkor nincs szó valódi keletkezésről, hiszen (mivel minden, ami van, az létező) nem jelenik meg semmi új, semmi olyasmi, ami különböznék a már korábban létezőktől. Ha viszont azt állítjuk, hogy abból keletkezik, ami nincs, akkor lehetetlenséget állítunk, mivel a semmiből nem lesz valami, a semmi nem nyújthat magyarázatot valaminek a létrejöttére. - A keletkezés fogalma tehát ellentmondásos. Következésképpen a keletkezés lehetetlen, vagy másként mondva: az, amit keletkezésnek észlelünk, csupán látszat.

A fogalmi gondolkodás álláspontjáról csakugyan ellentmondásos a változás, hiszen *csak akkor beszélhetünk változásról, ha valami különböző időpontokban azonos is és különböző is*. Ami tehát van, annak meg is kell maradnia annak, ami, ám egyszersmind valami mássá is kell válnia. Egyfelől ugyanannak kell maradnia, különben nem beszélhetnénk változásról, hanem csak arról, hogy az egyik létező helyébe másik lép. Másfelől

viszont valami mássá kell válnia, különben semmi sem változott. A változás tehát éppúgy jelent identitást (kontinuitást), mint differenciát (diszkontinuitást), és pedig végsősoron ugyanannak, nevezetesen a létnek a szempontjából, amely nem engedi meg a szempontok világos elhatárolását egymástól. Ha ugyanis ragaszkodnánk ahhoz, hogy világosan elhatároljuk azt a szempontot, amelyből nézve valami ugyanaz marad, attól a másik szemponttól, amelyből szemlélve változik, akkor a keletkezéssel kapcsolatban újra és újra azzal a dilemmával találunk szembe magunkat, amely szerint az újnak vagy abból kellett létrejönnie, ami (már) van, vagy abból, ami (még) nincs. Ennélfogva pedig végtelen sorba bonyolódnánk, ami nyilvánvaló jele annak, hogy téves föltevésekből indultunk ki, melyeket logikusan végiggondolva szükségképpen zsákutcába jutunk.

(2) A keletkezés fogalmi ellentmondásossága miatt persze a Parmenidészével ellentétes álláspontra is helyezkedhetünk, azt a véleményt képviselve, hogy a változás eredendően a valóság legmélyebb rétegéhez tartozik. Ez volt Hérakleitosz nézete, aki korábban élt Parmenidésznel: szüntelenül változik minden, nem lehet kétszer ugyanabba a folyóba lépni. 271

A változás problémájának egyik, a gondolkodás történetében fontos megoldási javaslata két ókori atomistától, Leukipposztól és Démokritosztól származik. Lényeges gondolatuk az, hogy el kell hagyni Parmenidész egyik alapvető föltételezését, amelynek értelmében a semmi nem létezik. Ha a létén kívül a semmi is „létezik” az „űr” (üres tér) formájában, akkor az önmagukban oszthatatlan valóságrészecskék szétoszthatók, és mindig más és másként csoportosíthatók. Ezzel az atomok helyváltoztató mozgására vezették vissza a változást, és tagadták a létezők belső átalakulását. 272

Platónnak a változással kapcsolatos fölfogása szorosan kapcsolódik ideatanához. Fiatál- és érettkori dialógusaiban olvasható kijelentései alapján joggal állítható, hogy számára a valódi lét változhatatlan, míg az érzékileg észlelhető valóság szüntelenül változik. Késői dialógusaiban azonban kritikának veti alá ezt a túlságosan sematizáló ellentétet. Így például „A szofista” azt mutatja, hogy a valódi létet - amennyiben megismerő és megismert - szintén jellemzi a mozgás. Ebből a megállapításból kiindulva Platón elemzi a nyugalmat és a mozgást, s ennek során föltárja a hérakleitoszi, valamint a parmenidészi tanítás belső ellentmondásait, továbbá kifejti a változás problematikájának megoldására szolgáló elveket. Platón idevágó kijelentéseinek értelmezése persze vitás. Két legfontosabb megállapítása minden bizonnyal a következő volt: (a) az alaphatározmányok (amelyekhez a lét, a nyugalom és a mozgás, valamint az azonosság és a különbözőség is hozzátartozik) kölcsönösen átjárják egymást, ami azonban nem azt jelenti, hogy mindent egy és ugyanazon módon lehetne összekapcsolni mindennel; (b) bizonyos mértékig a nem létező is van, azaz nem lehet úgy fölfogni, mint a lét szoros értelemben vett ellentétét, hanem a létén belüli különbözőség mozzanataként kell értelmezni (vö. 248a-259d.). A késői Platónnak ezek a fölismerései azonban nem gyakoroltak számottevő hatást a továbbiak folyamán. A változás problémájának megoldójaként Arisztotelész vonult be a filozófia történetébe. 273

aa) Arisztotelész klasszikussá vált megoldási kísérlete

Arisztotelész arra a belátásra jutott, hogy csak akkor beszélhetünk valódi változásról (amelynek során belsőleg változik meg a létező), ha a létező belsőleg differenciálódott, tehát nem csak meg van határozva, hanem egyben meghatározatlan is. A létezőt, amennyiben meg van határozva, „megvalósulás szerinti létezőnek hívja (*ενεργεια ον*; a skolasztikus bölcsélet terminológiájában: „ens actu”, innen a ma is használt kifejezések: „energia”, ill. 274

„aktus”). A meghatározható, de még meghatározatlan létezőt pedig „képesség szerinti létezőnek nevezi (*δυναμει ον*; skolasztikus kifejezéssel: „ens potentia”, melynek a „dünamisz” és a „potencia” szavak felelnek meg). A „képesség szerinti létező” a kész, a teljesen megvalósult létező (vagyis „a megvalósulás szerinti létező”) szempontjából tekintve még valami nem létező. De mégsem teljesen nem létező, hiszen mint (tovább) meghatározható már - van. Így tehát „relatív nem létező”. A „képesség” (*δυναμις*, „potentia”) kifejezés - ha, miként itt, a létezőre mint meghatározatlan valóra vonatkozik - passzív tulajdonság, „potentia passiva”, vagyis „annak lehetősége, hogy valami meghatározottá váljék”; avagy még pontosabban: „egymással ellentétes határozmányok befogadásának képessége”. Ettől meg kell különböztetni az aktív értelemben vett képességet, a „potentia activa”-t, vagyis „a valami meghatározásának képességét”. Ezzel kapcsolatban persze már most meg kell jegyeznünk, hogy a meghatározható tulajdonképpen csak a meghatározásra képes való előzetes föltevése mellett tekinthető meghatározhatónak. Ebből pedig az következik, hogy a passzív és aktív képesség megkülönböztetése nem egyéb, mint az „összetartozó mozzanatok megkülönböztetése”.

Arisztotelész legtöbbször olyan példákkal szemlélteti fölfogását, amelyeket az ember 275 formáló-alakító tevékenységéből merít. A kézműves által elkészített golyó a megvalósulás szerinti létező. A fölhasznált anyag (az agyag vagy érc), amelyből golyó készíthető, a (passzív értelemben vett) képesség szerinti létező. A (kész mű szempontjából) még formálatlan anyag pedig a kézműves tevékenysége révén nyeri el a gömbalakot, a kész golyó meghatározó mozzanatát. Ebből a példából egyszersmind az is világossá válik, hogy Arisztotelész számára miért fedi egymást a valóságnak a „szublunáris”, azaz a „holdpálya alatti”, változásnak alávetett tartományában a „dünamisz-energeia” fogalompár és az arisztotelészi természetbölcselet, ill. természetfilozófiai ontológia jellegzetes fogalompárja, a „hülé-morfé” (*υλη* = anyag; *μορφη* = alak, forma). A ténylegesen végbemenő változás mindig olyasvalaminek a változása, amelyet - mivel amolyan szubsztrátum (hordozó alap) módján a forma által való további meghatározásra alkalmas, ill. rászorul - anyagnak hívunk. Minthogy ebben a fölfogásban a „képesség szerinti létező” mindig az anyag módján meghatározható szubsztrátum, ezért szükségszerűen föl kell venni a változás végső hordozó alapját, ami nem más, mint tiszta meghatározhatóság. Ezt az „első matériát” Arisztotelész úgy írja le, mint „ami önmagában sem nem valami, sem nem mennyiségi, és semmi bármiféle más kijelentésmóddal nem illethető, mely a létezőt meghatározza” (Met VII 3, 1029a 20. sk.), és egyben hangsúlyozza, hogy soha nem fordulhat elő önmagában, azaz anélkül, hogy valami forma meg ne határozná.

Az energeia-dünamisz tannak a hülemorfizmussal való azonosítását, amely a (szublunáris) anyagi valók körére érvényes, nem csak az anyag arisztotelészi fogalma alapozza meg, hanem azokból a tulajdonságokból is következik, amelyek a görög filozófus szerint az anyagi létezők lényegi formáihoz járulnak, és amelyek az élőlények síkján mutatkoznak meg a legszembeötlőbben. Az élet fokán ugyanis a napnál világosabb, hogy a lényegi forma nem más, mint a faji meghatározást adó általános tulajdonság, amely a nemzéssel öröklődik, és a (csupán anyagiságukban különböző) egyedekben megsokszorozódik. A lényegi forma mint az az általános valóság, amely meghatározza a fajt, egyszersmind az egyedi létezőben is az önkibontakozás elve egészen addig a pontig, amíg az el nem érte teljes alakját (célját, azaz „telosz”-át). Ennélfogva a (lényeget alkotó) forma nem csupán „energeia”, hanem egyben „entelekheia” is.

A dünamisz és energeia (a „potentia” és „actus”) helyes megértéséhez figyelembe kell 277

venni, hogy azok a létező egymásra vonatkoztatott mozzanatai (tehát „létp princípiumok”), nem pedig önálló létezők. Ezért hangsúlyozza Arisztotelész újra és újra, hogy sem az anyag, sem a forma nem keletkeznek, hanem a belőlük összetett való keletkezik. Ezért igaz a formára, ill. a lényegre: „ez szükségszerűen vagy örök, vagy múlandó anélkül, hogy valaha is elmúlna, és keletkezett anélkül, hogy valaha is keletkezne” (Met VIII 3, 1043b 14-16.). A két, egymással ellentétes mozzanat egymásbahatolása igen jól kifejeződik a „mozgás” (vagyis az általános értelemben vett változás) arisztotelészi meghatározásában is: „a változás a képesség szerinti létező megvalósulása annyiban, amennyiben képesség szerinti” (Phys III 1, 201a 10.). Minden változás már a képesség megvalósítása, ill. megvalósulása (mivel a létező, amely csak a képesség szerint valami, még nem lépett be a mozgás folyamatába), mindazonáltal befejezetlen és ezért tökéletlen megvalósulás, amelyre az „annyiban, amennyiben képesség szerinti” kitétel utal.

Irodalom:

Fink 1957.

Stallmach 1958.

bb) Továbbvivő kritikai megjegyzések

Jóllehet Arisztotelész hangsúlyozza a változás két princípiumának egymástól való elszakíthatatlanságát, csakúgy, mint egymásra vonatkozásukat, mégsem mondja ki soha világosan, hogy a dünamisz és az energiea - különbözőségük ellenére is - átjárják egymást, s ezáltal egyszersmind azonosak is. A rendszere számára döntő helyeken mindenesetre a képesség és megvalósulás egymástól különböző voltát mindig erőteljesebben hangsúlyozza, mint egységüket. Ennek oka minden bizonnyal abban rejlik, hogy a megkülönböztetést megalapozó eltérő szempontokat mindig egyértelműen el kell tudnunk különíteni egymástól. Ebből a lényegmetafizika számára jellegzetes föltevésből - amely Parmenidész dilemmájának is a voltaképpeni hibája - fakad azután a dünamisz-energiea tan minden aporiája.

(a) A világos és egyértelmű megkülönböztetésekre irányuló törekvés odavezet, hogy Arisztotelész csupán passzív potencialitást tulajdonít a képesség szerinti létezőnek, amennyiben az a megvalósulás szerinti létező ellentéte. Ez azt jelenti, hogy a szisztematikus dünamisz-energiea tan értelmében vett „dünamisz”-t megfosztja minden dinamikájától, miáltal annak a ténylegesítő princípiummal való viszonya merőben külsőlegessé válik. Hogy ez milyen következményeket von maga után, azzal a későbbiekben majd még foglalkozunk (vö. 285. sk. sz.).

(b) A potenciális és az aktuális mozzanat egymástól való végső világos megkülönböztetésére irányuló, magától értetődőnek tekintett követelményéből fakad ama „első matéria” föltevésének szükségessége is, amely teljes mértékben meghatározatlan, de mégsem lehet semmi. Noha nyomatékos hangsúlyt kap az, hogy az „első matériá”-nak az önálló létezése lehetetlen, mindazonáltal már maga a fogalom is ellentmondásos. Hiszen mint meghatározható, az „első anyag”, a „próté hűlé” az összetett valón belül szükségképpen ugyancsak „valami”, ám Arisztotelész ezt tagadja, és tagadnia is kell, ha nem akarja önálló létezővé avatni.

(c) A dünamisz-energiea tan arisztotelészi alakja, amelyet a hűle-morfizmussal való azonosítás jellemez, nem alkalmazható a szellemi létezőre. A szellemi való ugyanis lényegileg nyitott mindenre (amit egyébként Arisztotelész is tud, hiszen a lélekről azt állítja,

hogy az valamiként a létezők összessége; vö. Peri pszükhész III 8, 431b 21.). Ezért a szellemi létező meghatározottsága a mind magasabbra (végsősoron pedig az abszolútumra) irányuló törekvés. A szellemi való ilyesfajta értelmezését azonban kizárja mind a dünamisz, mind az energeia arisztotelészi fölfogása, amelyből az átléphetetlen lényegi határok föltevése következik.

A változás arisztotelészi magyarázatának itt előterjesztett kritikája arra hivatkozik, 282 hogy Arisztotelész végsősoron mégsem képes elkerülni a meghatározott és a meghatározható mozzanatnak azt az értelmezését, mintha mégiscsak két, egymástól különböző létezőt alkotnának. Az igazság kedvéért persze egyfelől hangsúlyozni kell (miként már meg is tettük), hogy Arisztotelész igyekszik elkerülni ezt a következtetést, másfelől pedig meg kell engedni, hogy a meghatározható és a meghatározó princípium bizonyos különválása kétségkívül szembeötlő jellegzetessége a véges valóságban zajló változásoknak. Ráadásul ez annál inkább szembeötlő, minél alacsonyabb a létfokozata annak a létezőnek, amelynek változásáról a konkrét esetben szó van. Ennélfogva a változás fogalmi (ill. atomista avagy a természettudósok körében elterjedt) magyarázata a valóságra is igaz, mivel a véges világban a változásnak azt az aspektusát emeli ki, amelyben a valók léthiánya nyilvánul meg.

b. Honnan ered a keletkezésnél föllépő új lét?

A keletkezéssel, a lehetőség állapotából a valóság állapotába történő átmenettel kapcsolatban nem csak ennek elgondolhatóságát kell megmagyarázni, hanem ezt a kérdést is meg kell válaszolni: *honnan ered az a többlet, amely a megvalósulás szerinti létező sajátja a lehetőség szerinti létezővel szemben?* Arisztotelész számára ugyanis magától értődő, hogy az energeia létszerűen több, mint a dünamisz. Ezt úgy fejezi ki, hogy a megvalósulás elsőbbségéről, a képességhez viszonyítva „korábbi voltáról” beszél. E prioritás három módját különbözteti meg (vö. Met IX 8): 283

(1) Az energeia „korábbi”, mint a dünamisz a fogalom szerint (azaz a megismerés rendjében), amennyiben a képesség mint olyan csak a megvalósulásra tekintettel ismerhető meg, amíg a megvalósulás önmagában is érthető. 284

(2) Az energeia „korábbi” a dünamisznál a lényeg szerint (azaz a lét rendjében), amennyiben a megvalósulás a képesség tökéletessége, hiszen az energeia tökéletesíti a dünamiszt, és célja kibontakozásának.

(3) Végül az időbeli prioritás szerint is különbséget kell tenni: az önmagát változtató egyed (az egyedi élőlény) esetében a képesség szerinti létező időben megelőzi a megvalósulás szerinti létezőt. Mivel azonban az egyed csak valamely meghatározott faj egyedeként jöhet a világra, ezért az energeiának a dünamisszal szembeni elsőbbsége az idő tekintetében is nyilvánvaló, amennyiben egy megvalósulás szerinti létező mint fajspecifikusan létesítő ok helyezi a képesség szerinti létezőt a nemzés révén a valóság állapotába.

Ha tehát azt kérdezzük Arisztoteléstől, hogyan lesz a potenciális létezőből aktuális 285 létező, akkor a görög filozófus válasza így hangzik: „a megvalósulás szerinti létező mindig a képesség szerinti létezőből keletkezik mégpedig egy megvalósulás szerinti létező által” (Met IX 8, 1049b 24. sk.). Ez a kijelentés azonban különböző módon érthető. Maga Arisztotelész úgy értelmezi, hogy a tényleges létező, melynek köszönhetően a tökéletlen, potenciális létező teljesen megvalósult létezővé válik, a potenciálistól különböző másik létező. Ehhez a sémához igazodunk akkor, amikor pl. megmagyarázzuk: a hideg vízből

külső hő közlésével lesz meleg víz; az élő organizmus táplálék fölvétele révén növekszik; a tudatlan az oktatás által válik tudóvá. Már a második, de a harmadik példából még inkább kiviláglik azonban, hogy a ténylegessé váló potenciális létező semmiképpen sem viselkedik passzív módon a keletkezés folyamatában, hiszen az élőlény nem pusztán táplálékfölvétel által növekszik és a tudás sem csupán tudásanyag közlése révén gyarapodik. *A megvalósulás szerinti létező, amely a képesség szerinti létezőt megvalósulás szerintivé teszi, nem tekinthető pusztán a képesség szerinti létezőtől különböző, másik létezőnek, hanem szükségképpen mindig a tökéletesítendő, képesség szerinti létező már meglévő megvalósulása is egyben.* Tehát: a keletkezés során létrejövő új léttökéletek nem magyarázhatók olyképpen, hogy összességükben más (a tökéletesítendő létezőtől különböző) létezőkre vezetjük vissza őket, hanem abból kell kiindulni, hogy a keletkezés során létrejövő új mindig magától a keletkező létezőtől is származik, tehát hogy minden konkrét keletkezés egyszersmind a keletkező való önfelülmúlása is.

Hogy a tevékenységben föllép olyan létbeli növekedés, amely magától a tevékeny valótól származik, azt kétféleképpen igazolhatjuk: 1. közvetlenül, annak elemzésével, amit saját cselekvéseink során tapasztalunk; valamint 2. közvetve, nevezetesen annak bizonyításával, hogy az önfelülmúlás elvi tagadása ellentmondásos következményekhez vezet. 286

Ad 1.: Tevékenységünk folyamán, kivált szellemi aktivitásunkban, megismerésünkben és akarásunkban azt tapasztaljuk, hogy az aktivitás több, mint pusztán továbbvezetése annak, amit valami mástól átveszünk, vagyis hogy olyan mozzanatot tartalmaz, amely a szó teljes értelmében saját tételezésünk, azaz saját aktivitásunk eredménye. Nevezetesen tudjuk, hogy ha nem is minden tekintetben, de ténylegesen mi magunk vagyunk az eredete cselekvéseinknek. Ez a tudás, amely mint a cselekvés végrehajtásában eredendően benne rejlő, közvetlen tudás, kétségbevonhatatlan, bár mindig elillan, amikor - reflektálva rá - fogalmilag akarjuk kifejezni, hiszen cselekvésünk minden egyes kimutatható mozzanata visszavezethető valamilyen külső eredetre. Mindazonáltal figyelembe kell venni a következőt: magának a reflexiónak az aktusa, amely egyáltalán lehetővé teszi kételkedésünket abban, hogy mi magunk vagyunk cselekvéseink okozói, bajosan fogható föl másként, mint magunk tételezte aktivitásként. A reflexió ugyanis csak ennek előzetes föltételezése mellett az, aminek (a fogalmiságot meghaladó, azaz egyáltalán nem szemléletes és tárgyi leírásként soha nem értelmezhető) fogalma szerint lennie kell, vagyis hogy önmagától ered, önmagát „tételezi”. 287

Ad 2.: Ha a létezők mindenkor csak annyiban fejtenének ki tevékenységet, amennyiben befogadják a rájuk gyakorolt hatásokat, akkor lényegüket tekintve a létezők csupán passzívak lennének, vagyis az aktivitás olyan tulajdonság lenne, amely a világ egyetlen egyedi létezőjének sem járna ki. Ilyenformán azonban a hatás olyasvalami lenne a világban, ami teljesen elkülönülne a mindenkor passzív létezőktől, más szóval a létezők világán kívül álló „valami” lenne. Jóllehet mintegy átfolyna az egyedi létezőkön, de nem tőlük eredne. A világban létező aktív és passzív princípium egymástól való ilyen elválasztása azonban elfogadhatatlan. Ebből ugyanis vagy az az ellentmondásos állítás következne, hogy a hatás a világ egyik szükségszerű, mi több, önmagát megalapozó tulajdonsága, bár a legkevésbé sem illeti meg a világot alkotó létezőket; vagy pedig odavezetne, hogy a világot meghaladó abszolútumot kellene az egyetlen aktív princípiumnak nyilvánítani, ami viszont a világ létezőit fosztaná meg valóságuktól (eme aporiák részletes tárgyalását illetően 1.: Weissmahr 1983a, 76. skk.). Az aktivitást tehát magának a létezőnek kell tulajdonítanunk, vagyis azt kell állítanunk, hogy a létező magától tevékeny. Ezért lé- 288

nyegéből fakadóan hozzájárul valamivel a belőle kiinduló aktivitáshoz, miáltal működése révén „felülmúlja” önmagát.

Az önfelülmúlást persze nem lehet kizárólag a véges tevékeny valóval mint véges létezővel megmagyarázni. Ha ugyanis a létező önmaga okozta létgyarapodása (ami egyszerűen a világ mint egész létének gyarapítása is) csak a véges aktivitás eredménye lenne, úgy ez az aktivitás végsősoron teljes mértékben megalapozná önmagát, azaz abszolút lenne. A véges létezőt azonban nem illetheti meg abszolút, önmagát teljesen megokoló aktivitás.

Az eredendő, az új keletkezése a világon belül csak akkor magyarázható meg, ha ez az új mind a világon belüli (immanens), mind a világot meghaladó (transzcendens) és abszolút ok eredménye. A képesség szerinti létező önmegvalósítása, önfelülmúlása tehát csak akkor gondolható el, ha „a végtelen ok, amely mint tiszta aktus eleve kiváltképpen tartalmaz minden valóságot, hozzátartozik (in actu) a véges ok mint olyan alkatához anélkül, hogy annak mint létezőnek belső mozzanata lenne” (Rahner 1961, 69.).

Ennélfogva tarthatatlan a dialektikus materializmus állítása, mely szerint az önmeghaladást egyedül az önmagát felülmúló létező alapján, mindenféle transzcendens megokolás nélkül is meg lehet magyarázni. Éppígy tarthatatlan azonban az a vélemény is, hogy a véges létező aktivitása révén nem gyarapodhat a létben - ezzel ugyanis valóban saját aktivitásától fosztaná meg a létezőt.

A lehetséges félreértéseket elkerülendő, hadd jegyezzük meg még a következőket: magától értődően csakis már egzisztáló létező hozhat létre öntevékenységből eredő létnövekedést. A fejlődésre képes létező tehát soha nem lehet önnön létének teljes oka, ám képes - miután már van, miután már létet birtokol, s ennél fogva részesedik a lét dinamikájából - létének mértéke szerint tevékenységet kifejteni, és létrehozni valamit, ami több, mint az őt ért külső hatások összege. Igaz tehát: minél alacsonyabb a létező létfoka, annál inkább abban merül ki aktivitása, hogy továbbvezeti a másoktól átvett hatásokat, és annál inkább rászorul más létezők működésére annak érdekében, hogy magasabb létfokra juthasson. Ezzel szemben minél nagyobb mértékben birtokol létet egy létező, annál nagyobb része van önmaga tökéletesítésében, anélkül persze, hogy valaha is képes lenne kizárólag önmaga erejéből tökéletesedni. Viszonylag ezért oly csekély a tevékenység spontaneitása az élettelen anyagi valók körében, bár soha nem hiányozhat egészen. És ez az oka annak, hogy az önszerveződés, ill. önmegvalósítás képessége csak az élő világ kifejlődésében szembeötlő, és csak a szellemi létezőknél figyelhető meg teljes kibontakozásában.

Irodalom:

Rahner 1961,44-78.

Jónás 1973.

c. A lehetséges metafizikai értelmezése

(1) Potencialitás és reális képesség azért létezik, mert a véges létező léte alapján mindig is több, mint ami (a statikus és ennél fogva elvont szemléletmód alapján), mivel az a tökéletesség, amelyre a véges létező képes, már eleve jelen van benne, noha még nem birtokolja azt. Éppen ez alkotja a képességet mint léthatározmányt, azt ti., hogy a véges létező önazonossága a létező jövőben megvalósítható állapotát is magában foglalja (ami persze nem szünteti meg az attól való eltérést, differenciát, amivé majdan válhat). Mivel a véges létező léte alapján előlegezi azt, amivé válhat, ezért mint képesség szerinti létező soha nem

pusztán passzív, hanem egyszersmind aktív potencialitás is. A tisztán passzív képesség merő elvonatkoztatás, amely a valóságban nem létezhet. Hiszen a képességgel rendelkező való mindig egy létező, amely mivoltánál fogva annál aktívabb, minél magasabb fokán áll a létnek. A dünamisz illetén szemléletében nem szükséges fölvenni tiszta meghatározhatóság gyanánt az „első matériá”-t, mivel a véges, passzív létező magától egyben aktív is - anélkül persze, hogy valaha is „tiszta aktivitássá” („actus purus”-szá) válhatna. A végső oka annak, hogy a létező mindenkor több, mint aminek statikusan nézve látszik, a létezők egymásra irányuló alapvető vonatkozásában rejlik. Következésképpen a valóságban semmi nem áll fönn elszigetelten. Ennek az egymásra vonatkozásnak a döntő mozzanata pedig abban rejlik, hogy a véges létező a lét egészének abszolút alapjához kapcsolódik, s az alapozza meg létét. Ez a kapcsolat nemcsak hogy nem veszélyezteteti, hanem sokkal inkább tételezi a véges létező mindenkori önállóságát és aktivitását (vö. Weissmahr 1983a, 93. sk., 124. skk., 135-141.).

(2) Ha a létező mint létező aktív, ha tehát az önfelülmúlás a véges létező egyik tulajdonsága, akkor a priori várható az evolúció, az alacsonyabb rendűnek magasabb rendűvé fejlődése. Ezáltal pedig egy másik kiindulási pont alapján is igazolódik, hogy nem léteznek egyszer s mindenkorra meghatározott lényegi határok, és ezért merev lényegek sem (vö. 235-238. sz.). 293

Ezzel persze sem azt nem állítjuk, hogy mindenből közvetlenül bármi tetszőleges lehet, sem azt, hogy a véges létező számára lehetséges lenne valaha is elérni az abszolútumot. Sőt, abból a megállapításból, amely szerint a véges létező minden aktivitása folyvást bizonyos létnövekményt hoz létre, azt a következtetést sem lehet levonni, hogy minden egyes tevékenységből mindig valami jobbnak és tökéletesebbnek kell származnia. Erről csak akkor lehetne beszélni, ha tevékenységében a létező tökéletesen független lenne a többi létezőtől, s ha (az „actus purus” módján) aktivitásának minden föltétele tőle magától függene. Ez azonban a véges létező esetében ki van zárva. Minél tökéletlenebb a létező, annál kevésbé ura a saját fejlődéséhez szükséges föltételeknek, következésképpen annál nagyobb mértékben van ráutalva a tőle különbözőre, a külvilág befolyására ahhoz, hogy magasabb tökéletességre jusson. Amennyiben a létező rá van utalva a másokra, annyiban ki is van szolgáltatva annak. Ez a másiktól való függőség magyarázza egyrészt, hogy esetleg nem valósul meg az önkibontakozás, másrészt, hogy - legalábbis egy-egy korlátozott övezeten belül - létfogyatkozás, létkárosodás állhat elő. Amennyiben ugyanis valamely létező eszköz gyanánt szolgál egy másik számára annak saját kifejlődéséhez, annyiban megeshet, hogy saját mivoltában kárt szenved, ill. áldozatul esik a másiknak. Sőt, még az is lehetséges, hogy bizonyos, eredendően a fejlődést szolgáló folyamatok (pl. a földkéreg mozgásai, vulkáni kitörések) úgy zajlanak le, hogy elpusztítanak jóval fejlettebb létezőket.

(3) A képesség itt kifejtett értelmezése alapján immár azt is pontosabban meg lehet határozni (vö. 209. sz.), hogy mi lehetséges és mi nem lehetséges: (reálisan) lehetséges az, ami még nincs, de létezhet. A lehetséges való azért lehetséges, mert van olyan létező, amely képes létrehozni. Ennélfogva a lehetséges valót mint olyant az a tényleges hatóerő értelmében vett reális potencialitás alapozza meg, amely képes létrehozni azt. Ami valóban lehetséges, azt tehát nem lehet meghatározni olyan ok tényleges meglététől függetlenül, amely azt létrehozhatja. Ezért elégtelen a lehetséges való minden olyan meghatározása, amely csupán a belső tartalmát alkotó jegyek ellentmondásmentességére hivatkozik. Hiszen a lehetséges nem önmagában adott valami (amiként bizonyos 294

lényegmetafizikai fölfogás véli), hanem - mint mondtuk - az a képesség alapozza meg lehetőségességét, amely létre tudja hozni.

Mindazonáltal nem teljesen hamis az a vélemény, amely szerint a lehetőséget úgy is meg lehet határozni, mint az egy fogalomban egyesített jegyek merő ellentmondásmentességét. Ha ugyanis föltételezzük a lét teljességét birtokló, mindenható teremtő Isten létezését, aki csak azt nem képes létrehozni, ami önmagában ellentmondásos, akkor a lehetőségesség végső megalapozása immár nem a fogalom puszta ellentmondásmentessége, hanem Isten abszolút hatalma. Ennek egyedüli „korlátja” abban áll, hogy Isten, az abszolút lét semmi olyasmit nem hozhat létre, mely önnön természetének, azaz a lét teljességének ellentmondana. (Így az abszolútum létezésének legalábbis háttéri tudása a ki nem mondott alapja annak a véleménynek, hogy bármit önmagában lehetségesnek tarthatunk, ami nem ellentmondásos.) Az abszolút létteljességet, ill. Isten mindenhatóságát föltételezve tehát valóban föllátható a következő tétel: lehetséges mindaz, ami nem áll kívül a léten, ami nem mond ellent a létnek mint olyannak. Ez a bizonyára tautologikusnak hangzó megállapítás voltaképpen azt a léttapasztalatot fejezi ki, amely az azonosság elvében (103-109., 124. sz.), valamint az EE-ben is - amennyiben lételv (249. sk. sz.) - megfogalmazódik. Ezért csakugyan tartalmaz némi igazságot az az állítás, hogy lehetséges az, ami ellentmondás nélkül elgondolható.

Ebből azonban nem következik, hogy a konkrét esetben lehetőséget egyedül fogalmi elemzéssel, tehát a tapasztalástól függetlenül is meghatározhatnánk. Ezt már csak azért sem állíthatjuk, mert a fogalmi elemzés is a tapasztalásra támaszkodik, minthogy nem állnak rendelkezésünkre olyan fogalmi tartalmak, amelyek végsősoron ne a tapasztalásból származnának. Ám ha figyelembe vesszük is, hogy eredetileg minden fogalmunk a tapasztalásból ered, még akkor sem lehetséges kizárólag fogalmi analízissel meghatározni, mi tekinthető egy-egy konkrét esetben lehetségesnek, ill. lehetetlennek. Mivel a kifejezetten megragadott fogalmi tartalom mindig elmarad a megtapasztalt valóság mögött, ennél fogva az egy fogalomban összekapcsolt elvont egyedi jegyek összeegyeztethetőségének, ill. összeegyeztethetetlenségének vizsgálatából nem lehet bizonyossággal levezetni azt, hogy a konkrét egyedi esetben mi lehetséges és mi lehetetlen (vö. De Petter 1972,96. skk.).

Irodalom:

Boros 1961.

Teilhard de Chardin 1965.

Delfgauw 1966.

van Melsen 1966.

2. A lét mint a dinamika elve

Az előző vizsgálódásaink már kimutatták, hogy a létező létének mértékében aktív. Ezt a meglátást és következményeit még valamivel pontosabban ki kell fejtenünk.

a. A létező tevékeny

(1) A tevékenység először is a létező olyan tulajdonságaként jelenik meg előttünk, amely által az valamit létrehoz. A tevékenység tehát föltételez egy alanyt, egy tevékeny valót, és a hatás elérésére irányul, amely elsőre különbözni látszik előidézőjétől. Aszerint, hogy a működés által létrehozott hatás magában a működőben vagy rajta kívül jelentkezik, hagyományosan megkülönböztetjük az „önmagánál maradó avagy befelé irányuló

tevékenységet” (actio immanens), valamint a „kilépő avagy kifelé irányuló tevékenységet” (actio transiens). A „befelé ható tevékenységgel” önmagát tökéletesíti a tevékeny való, a „kifelé irányuló aktivitással” pedig valami tőle különböző létezőt tökéletesít.

A kifelé és a befelé irányuló tevékenység nyilvánvalóan a véges aktivitás két egymásra vonatkozó aspektusa. Megállapítható, hogy a véges létező működésében annál szembetűnőbben jelenik meg az immanens tevékenység aspektusa, minél tökéletesebb a létező, ill. működése. A tranziens tevékenység aspektusa pedig annál inkább túlsúlyban van, minél kevesebb létet birtokol a létező, ill. minél fejletlenebb a működése. A véges, önmagával mint létezővel nem teljesen azonos létezőnek szükségképpen ki kell lépnie önmagából azért, hogy megvalósíthassa, ill. tökéletesíthesse önmagát. A kilépő tevékenység viszont mindig önmegvalósítást tételez föl.

Így tehát az „actio immanens” minden tevékenység tulajdonképpen meghatározó mozzanata. Ebből pedig újból az következik, hogy a létezőnek magától aktív valónak kell lennie, és hogy eredendő azonosságot kell föltételeznünk a lét és tevékenység között. Enélkül ugyanis a működés mindenkor a léttől különböző, idegen valami lenne. Ha a véges létező léte pusztán amolyan „működőképesség” lenne, nem pedig már mindig is bizonyos „magától való aktivitás” - anélkül persze, hogy ezért máris „tisztá aktualitás” lenne -, úgy az öntökéletesítés, a véges „actio immanens” egyik jellegzetes jegye sem lenne elgondolható. A tevékenységet a véges valók körében is csak akkor lehet megérteni, ha a létező létének mértékében már mindig is tevékeny. *A tevékenység tehát a saját lét aktív birtokbavétele, a létező önmagával mint létezővel való azonosságának gyakorlása.* A tevékenység a lét egyik transzcendentális tökéletessége: „omne ens est agens”. Erre a belátásra a hagyományos metafizika nem jutott el, noha tudta, hogy „agere sequitur esse”, vagyis hogy a tevékenység a létből következik.

(2) Mivel a létező létének mellőzhetetlen mozzanata bizonyos, jóllehet adott körülmények között alkalmasint igen csekély „egyedi sajátlagosság”, és mivel ez a fölcserélhetetlen sajátlagosság, a létező „alanyisága” az aktivitásban is megmutatkozik, ezért minden létezőhöz kizárólag rá jellemző, az „általános természete” által nem egyértelműen megszabott tevékenység járul. Ez persze nem jelenti azt, hogy a létezőnek ez a szó teljes értelmében saját működése állandóan és szükségképpen a lehető legmagasabb intenzitással valósul meg, átmenetileg lehet éppenséggel lappangó is. Mindenesetre iménti tételünkéből ez következik: a létező minden (nem atomista módon, hanem átfogóan szemlélt) működésében benne rejlik egy bizonyos mozzanat, amely csak a létező egyedi saját mivoltára („ön-nönmagára”) vezethető vissza, ami tehát kizárólag tőle magától függ. Ez viszont ezt jelenti: minden létezőnek kijár valamiféle saját okság, bizonyos „önmeghatározás”. Jóllehet működése szempontjából nézve számtalan „kívülről” jövő, más létezőtől származó hatás ér minden létezőt, egyszersmind azonban messzemenően saját „specifikus természete” (és ebben az értelemben „belső hatás”) is meghatározza a létező tevékenységét. Ezek a determináló tényezők azonban mégsem határozzák meg minden ízében a létező (ismét átfogóan szemlélt) konkrét működését, mivel (a lét mértéke szerint) az önmeghatározás mozzanatával is számolnunk kell.

Itt persze fölvetődik a kérdés: nem tulajdonítunk-e ezzel minden létezőnek szabadságot? Továbbá: vajon nem tüntetjük-e el azt a különbséget, amely nyilván fönnáll a szellemi (azaz öntudattal rendelkező) és a nem szellemi létezők között?

A lényegmetafizika minden önmeghatározást elutasít az embernél fejletlenebb valók körében, mégpedig azzal a megokolással, hogy kizárólag értelmes lények esetében beszél-

hetünk önmeghatározásról, mivel csak azok törekvése (vágyódása) nem irányul egyetlen meghatározott cselekvésre. Az ilyen cselekvés ugyanis, amely tehát nem egyetlen cél elérésére irányul, vagyis az önmeghatározás számára teret biztosító törekvés, csak azoknál a lényeknél jelentkezhetne - mondják a lényegmetafizikusok -, amelyek képesek arra, hogy relatív értékeként ragadják meg törekvésük különböző egyedi tárgyait, azaz olyan létezőkként, amelyek valamely nézőpontból értékesek ugyan, de egyikük sem „az abszolút értelemben vett jó”. Márpedig ehhez az összehasonlító ítélethez elme szükséges. Az önmeghatározás tehát csak értelmes lényeknél lehetséges.

Ama vélemény azonban, amely szerint a racionális ítélet s ezzel a formális értelemben vett öntudat lenne bármiféle önmeghatározás szükséges és elégséges föltétele, súlyos nehézségekkel jár. Két dolog következik ugyanis belőle. *Először* az, hogy az embernél fejletlenebb létezők körében szükségképpen minden egyértelműen determinálva van, amiből további két, igen problematikus következmény fakad: (a) a létezők, beleértve az élőlényeket, így tehát a fejlettebb állatokat is, csak annyiban mozognak, amennyiben valami más mozgatja őket (ami persze azáltal is történhet, hogy törekvőképességük meghatározott re-akciósémára van beállítva), e létezők tehát csupán bonyolult gépezetek; továbbá (b) ilyenformán az emberi szabadság abszolút nívó a világban, amelyhez mégcsak hasonló sem fogható a fejletlenebb valók tartományában.

Másodszor pedig rá kell mutatni, hogy az önmeghatározást azzal sem tesszük érthetőbbé, ha a racionális ítéletre utalunk. Igaz ugyan, hogy az ember, éppen értelme folytán, különböző szempontok szerint ragadja meg a dolgokat, és ilyenformán viszonylagosnak ismeri meg azokat. Ezáltal távolságot nyer a dolgoktól, s kizárólag ez teremti meg a tudatos választás mint ilyen lehetőségét. Az ember intellektuális természetéből azonban egyszersmind az is következik, hogy választásainak racionálisan megalapozottnak kell lenniük. Ám ha egyedül a racionalitásban látjuk az önmeghatározás alapját, akkor aligha érthető, miként lehet a választás valóban öndetermináció, minthogy az ember - ha választása valóban nem lehet irracionális - soha nem képes választani az in concreto rosszabbat. Nincs ugyan kizárva, hogy valaki az objektíven értéktelenebbet választja, de akkor is csak azért tesz így, mert a maga részéről értékesebbnek látja a szóban forgó dolgot. Ha viszont a motívumok határozzák meg a választást, anélkül, hogy az embernek befolyása lenne a motívumokra, akkor nem lehet szó valódi önmeghatározásról.

Az az argumentáció tehát, amely az ember értelmes természetéből vezeti le az emberi szabadságot, igazolja ugyan, hogy öntudat nélkül nem lehetséges tudatos önmeghatározás, de azt nem bizonyítja be, hogy ahol nem találkozunk reflexióval és formális értelemben vett öntudattal, ott nem létezhet akárcsak analóg értelemben vett alanyiség, vagyis az aktivitás valóságos, ámbár önmaga számára nem jelenlévő centruma sem. Az a bizonyítási eljárás ugyanis, amely az ember racionalitására vezeti vissza szabadságát, éppen a szabadság döntő problémáját, nevezetesen az önmeghatározást nem képes kielégítően megmagyarázni. Ezért nem kifogásolható az, hogy korábbi megfontolásainkból levont következtetés alapján önállósága mértéke szerint minden létező mint létező önmeghatározásáról beszéljünk. Mivel pedig analóg módon értelmezendő önmeghatározásról van szó, ezért ez a fölfogás egyaránt szavatolja az önmeghatározás eltérő módjai közötti különbséget és folytonosságot (vö. Weissmahr 1973, 133-138.).

b. Az okság

Amennyiben az imént a keletkezés föltételeivel foglalkoztunk, voltaképpen - a név 305
használata nélkül - már okságról beszéltünk. Ezeket a megfontolásokat kell az itt követ-
kezőkben még valamivel részletesebben kifejtenuünk.

Elsőként Arisztotelész dolgozott ki rendszeres tanítást az okokról. Négy föltételt kü-
lönbölt meg, amelyek a létrejött való keletkezéséért felelősek, mindegyik a maga saját
módján. Közülük kettő magában a megvalósult létezőben található, nevezetesen az anyag
és a forma (ezek az ún. „belső okok”, latinul: „causa materiális”; „causa formális”), kettő
pedig (legalábbis részben) a létezőn kívül, és pedig a létesítő (vagy valósító vagy hatóok,
„causa efficiens”), valamint a cél-ok, („causa finalis”- ezek az ún. „külső okok”). Az anyag
a meghatározható, az, „amiből valami lesz”, és ezért Arisztotelész számára a formával
együtt, amely a meghatározó, az összetett létező valódi oka. Az aktust közlő princípium,
amely a tevékenység révén létrehoz valamit, a létesítő ok. Meghatározása így hangzik:
„ahonnan a változás vagy a nyugalom első kezdetét veszi”. Végezetül a cél az, ami a
szándékolt létező módján befolyást avagy oksági hatást gyakorol a cselekvő aktivitásra
(vö. Met V 2;1013a 24-1013b 2.). Az alábbiakban az okság két utóbbi módjáról lesz szó.

aa) „Honnan” van, ami létrejött? A létesítő ok

Azt a kérdést, hogy „honnan ered az új lét, ill. az új létező” föntebb (283-291. sz.) már 306
részletesen megtárgyaltuk. Megmutatkozott, hogy az új lét - egészen általánosan mondvá
- mindig a már létező való működése révén keletkezik. Ezt a megállapítást azonban
pontosítani kell. Világossá vált ugyanis először az, hogy a létező, melynek tevékenysége
által új lét (új léttökéletesség) keletkezik, nem pusztán a tökéletesedő létezőtől különböző,
vele szemben másik létező, hanem maga a létben gyarapodó létező is; másodszor pedig
az, hogy az öntökéletesítésnek éppen úgy, mint bármiféle, a véges létező tartományában
végbemenő létközlésnek a legvégső lehetőségi föltétele az abszolút létnek magát a létezőt
mint létezőt és ezzel mint tevékeny (saját aktivitással rendelkező) valót tételező önközlése.

Csak ezzel az utóbbi, részletesebb leírással adtuk meg immár a létesítő oksági össze- 307
függések lényeges vonásait úgy, amiként azok valós világunkban fönnállnak. A létesítő
okság metafizikai értelmezéséhez ugyanis hozzátartozik két, fogalmilag egymást kizáró és
ezért antinómiához vezető nézőpont szintézise: működését tekintve minden egyedi léte-
ző rá van utalva a másokra - ugyanakkor minden egyedi létező magától aktív. Az első
szempont a véges létező esetlegességét, kontingenciáját fejezi ki. Az olyan létező ugyanis,
amely működésében rá van utalva a másokra, mint létező nem szükségszerű, vagyis nem
önmagában bírja létének alapját. A másik szempont viszont azt fejezi ki, hogy a létezőt,
ha már egyszer létezik, bizonyos föltétlenség illeti meg. Hiszen mindaz, ami van, amennyi-
ben van, nem lehet, hogy ne létezzék. Ezért mindaz, ami van, amennyiben van, annyiban
független minden föltételtől (minden „ha-akkor” vonatkozástól), ennél fogva tehát amilyen
mértékben van, föltétlen. Ha mármost figyelembe vesszük, hogy e két, fogalmilag antinó-
miához vezető nézőpontban alapjában véve a véges létező létszerkezete fejeződik ki, amely
csak a fogalmi gondolkodás számára tűnik mindig ellentmondásosnak (és amelyre érvé-
nyes, hogy a véges létező mint létben föltételektől függő való, létbirtoklásának mértéke
szerint bizonyos - relatív - föltétlenségnek örvend), akkor nyomban világossá válik, hogy
a két nézőpont szintézisének végső lehetőségi föltétele az abszolútumra való irányultság.
Magyarán: ha nem vesszük tekintetbe az abszolút létet (is), akkor nem fogjuk megérteni

a világunkban működő létesítő okságot - ami azonban nem azt jelenti, hogy a világban csak az abszolútum aktív, hanem azt, hogy mindennek, ami van, az abszolútum kölcsönöz - létközlésének mértéke szerint - önállóságot és öntevékenységet.

A tudásunk minden egyes mozzanatában bennfoglalt léttapasztalás alapján a priori tudjuk (vö. 87-94. sz.), hogy a semmiből magától nem lesz valami, és ezért azt is tudjuk, hogy mindaz, ami létrejött, ami úgy létezik, hogy lehetne éppenséggel nem létező is, szükségszerűen egy létező (azaz létesítő ok) működését tételezi föl egzisztenciája magyarázataként. *Azt az a priori tudást, amely szerint minden ténylegesen létező kontingens (esetleges) való létezése megokolásaként szükségszerűen számára létközlő létezőre és ezért végsősoron arra az abszolút valóságra van utalva, amely önmagában bírja létének megalapozását, metafizikai oksági elvnek nevezzük.* A létező kontingens valóság elégséges, azaz egyszersmind végérvényes megalapozásának szükségességéről (és ezért egyben lehetőségéről) való ismeretben bennfoglalt tudás az abszolút létről az egyik lényeges összetevője a metafizikai oksági elvként megfogalmazott fölismerésnek. E meglátás másik lényeges összetevője abban áll, hogy a kontingens valóság létezését megalapozó létezőt nem úgy kell fölfogni, mint a megalapozásra szorulóól csupán különböző létezőt. Csak ezáltal válik ugyanis érthetővé, hogy az ok és az okozat nem pusztán külsőlegesen kapcsolódnak egymáshoz az okság révén, hanem lét-szerűen egymásba hatolnak, ami a föltétele annak, hogy valódi létközlésről beszélhessünk. Továbbá csak így érthető, hogy létezhet önmozgás, ill. önfelülmúlás is.

A metafizikai oksági elv iménti megfogalmazása - bár további kiegészítésekre szorulva, de a lényegi fölismerést remélhetőleg mégiscsak kifejtve - a kauzalitás princípiumának alapjául szolgáló léttapasztalást foglalja össze. Mármost ha az egyértelmű megkülönböztetésekre törekvő fogalmi gondolkodás igényei szerint akarjuk kifejezni ezt a léttapasztalást, akkor Kanttal ezt mondhatjuk: „Amikor azt tapasztaljuk, hogy valami történik, mindenkor föltételezzük, hogy [a szóban forgó történést] valami [tőle térben és időben különböző] megelőzi, amire az valamely [szükségszerű és elvileg egzakt formában megadható] szabály szerint következik” (KrV B 240.). Ebben a leírásban azonban a kauzalitásnak csak azon értelmezése fejeződik ki, amely a természettudományos kutatás számára mértékadó, amit a kanti szöveghez szögletes zárójelben hozzáillesztett kiegészítések révén még inkább megvilágítottunk. A kauzalitásnak ezt az értelmezését mindig gondosan meg kell különböztetni az okság ama fölfogásától, amelyet a metafizikai okság elve fejez ki, miért is ezt inkább a természettudományi kauzalitástörvénynek kellene nevezni. A természettudományos kutatás ugyanis nem annak megértésére törekszik, hogy miként keletkezik új lét vagy új léttökéletesség, hanem kizárólag annak a megállapítására, hogy milyen szabályszerűség figyelhető meg a jelenségek kapcsolatában.

Azoknak a különbségeknek és összefüggéseknek a pontosabb bemutatása végett, amelyek a metafizikai oksági elv és a természettudományi kauzalitástörvény között fönnállnak, hadd utaljunk a „Philosophische Gotteslehre” című, filozófiai tanfolyamunkban magyarul is kiadandó munkánk idevágó fejtegetéseire (Weissmahr 1983a, 90-92.; első magyar kiadása: „Isten léte és mivolta”, Róma, 1980, 102-106.).

Ha figyelembe vesszük, hogy a természettudományi kauzalitástörvény végsősoron nem más, mint a léttapasztalásban a priori megragadott metafizikai oksági elv merőben modellszerű és ezért az összetartozó mozzanatokat egymástól elválasztó kifejezése, akkor könnyűszerrel elháríthatók azok az ellenvetések, amelyeket Hume és Kant hozott föl az okság elvének érvényességével szemben. A szóban forgó ellenvetések ugyanis csupán e lét-

tapasztalattól elszakadt természettudományi kauzalitástörvényhez illenek, amelyet Hume és Kant az oksági elvvel azonosít.

Irodalom:

Titze 1964.

Ingarden 1974.

von Weizsäcker 1970,80-117.

bb) „Mi végre van”, ami létrejött? A cél-ok

(1) Miért tevékeny a létező? Erre a kérdésre még nem adtunk kielégítő választ azzal, 311
ha csupán rámutatunk: a létező létehez hozzátartozik az aktivitás kifejtése. A „miért”
kérdésben ugyanis a „mi végre”, „mi célból” kérdése is benne rejlik. Legalábbis így van ez
akkor, amikor olyan aktív létezőről van szó, amelynek tevékenysége valamifajta tudásból
fakad (amely adott körülmények között ösztönös tudás is lehet). Hiszen legalábbis az
ember cselekvésében szembeszökik a célra törekvés (finalitás, teleológia). Ám az állati
magatartás is sok tekintetben célirányos. Ennélfogva két kérdés merül föl: (a) Vajon nem
puszta illúzió-e úgy vélni, hogy képesek vagyunk célokat kitűzni, majd megvalósítani?
(b) Ha pedig a célirányos cselekvés az ember esetében nem illúzió, még azt a kérdést is
föl kell vetni, hogy általánosítható-e ez a megfigyelés? Ha az aktivitást úgy kell fölfogni,
mint célratörő tevékenységet, akkor föl kell tenni a kérdést: vajon minden tevékenység
valamely célból történik-e, vagy nem így áll a dolog?

A működés mechanikus fölfogása szélsőséges esetben egyáltalán nem fogadja el, vagy 312
csak az embernél (ill. legfőljebb még az állatoknál) ismeri el a célszerűséget, és úgy
véli, hogy antropomorfizmus, ill. a valóság merőben szubjektív értelmezése, ha valaki
célirányultságról beszél a természeti okság kapcsán. Ezzel szemben a teleologikus fölfogás
azt a véleményt képviseli, hogy az aktivitás és egyáltalán a létező dinamikája nem érthető
meg teljes egészében, ha pusztán természeti szükségszerűséggel vagy véletlenül keletkezett
állapotoknak tekintjük a működés eredményét.

(2) A következőkben egészen általános értelemben fogjuk kimutatni a működés cél- 313
irányosságát. A célosság a tevékenység mint tevékenység főntebb megismert alapvető
tulajdonságainak (285-291. sz.) vizsgálatából következik.

A létező tevékenysége, miként kimutattuk, magától új léttökéletességet hoz létre. Ez
saját aktivitása révén történik, amelyet akkor is el kell ismernünk, ha a szervesen való-
ság körében legtöbbször gyakorlatilag nem tűnik föl. Ha viszont elismerjük, hogy a létező
saját működése által tökéletesedik (és nem csak más tökéletesíti), akkor máris elfogadtuk
a finalitást. Amikor ugyanis az önfelülmúlást és vele a létszerűen fejlettebb való kelet-
kezését a létszerűen alacsonyabból a működés egyik törvényének tekintjük, akkor ezzel
azt állítjuk, hogy a magasabb léttökéletesség nem pusztán a működés eredménye, hanem
a létező a tevékenységében eleve a magasabb léttökéletesség megvalósulására irányul. Ez
pedig azt jelenti, hogy a magasabb létfokozatot a létező aktivitásának céljaként kell föl-
fogni. Ezt a fölismerést egyébiránt már a „képesség” helyes értelmezése is magába foglalja.
Hiszen a potencialitás mindig megvalósulásra irányul. A képesség szerinti létező tehát lé-
nyege folytán arra törekszik, hogy megvalósítsa azt, amire nézve „in potentia”, a potencia
állapotában van.

Amikor tehát azt állítjuk, hogy a létező működése célirányos, akkor a cél, amelyre 314
a létező irányul, egyrészt nem lehet valami meghatározatlan, mert ami teljesen megha-
tározatlan, az semmi; másrészt azonban a cél nem lehet tökéletesen egyértelműen előre

meghatározva, mint amit a létező valamiféle merev program szerint, kényszerítő erejű szükségszerűséggel valósítana meg, hiszen a célszerűség ilyen felfogása a létező saját belső dinamikájának a tagadásához vezetne, legalábbis az emberalatti szférában. Hangsúlyozni kell tehát, hogy nem szabad egyértelműen meghatározottnak tekinteni azt a célirányosságot, amelyet nem „kívülről” szabnak meg a létező számára, hanem „belülről”, tőle mint ebből a létezőből fakad. Ezt a finalitást - szemben azzal, ami az ember alkotta eszközöket jellemzi - „természeti célirányosságnak” nevezhetjük, föltéve, hogy „természet”-en nem csak a fajspecifikus természetet értjük, amely (mivel az illető fajhoz tartozó létezők aktivitását egyértelműen meghatározza) mindig is úgy tekintendő, mint az egyedi létezővel szemben külsőleges princípium. Valamely létező konkrét célirányossága ugyanis mindig a természeti dinamika és az egyedi öntevékenység egysége, azaz egy meghatározott természetű egyed dinamikája, vagy másképpen fogalmazva: annak az önfelülmúlásnak az iránya, mely meghatározott természettel rendelkező individuum számára lehetséges.

A „finalitás” azért nehéz fogalom, mert mint valódi metafizikai fogalom, analóg, azaz 315 mindenkor más és más formát ölt, s ezért soha nem objektíválható, ill. operacionalizálható egyértelműen. Operacionalizálni, azaz műveletekkel pontosan leírni, csak a determinisztikusan értelmezett létesítő okságot lehet, amely azonban soha nem magyarázhatja meg teljesen a létrejött való keletkezését. Az a föltevés, hogy kizárólag determinisztikus létesítő okság létezik, a dolog lényegéből következően szorosan összekapcsolódik a tevékenység célirányultságának elutasításával. A cél (és vele a cél-okság) ugyanis teljesen értelmet veszti, ha merőben determinisztikus folyamatként értelmezzük az aktivitást. Ebben az esetben a cél semmi olyasmit nem fejez ki, amit a létesítő okság alapján ne tudhatnánk eleve jobban, mivelhogy egyértelműbben. Ilyenformán pedig fölösleges dolog célokat emlegetni, ill. nem más, mint puszta antropomorfizmus. Ha viszont elismerjük a létező saját dinamikájának tényét, akkor jelentőséget nyer, és a magyarázat szempontjából is értékesé válik a cél gondolata. Jóllehet a cél semmit nem magyaráz meg a (determinisztikusan értelmezett) létesítő okság módján, amely által előre kiszámíthatjuk és ily módon az ember szolgálatába állíthatjuk a jövőbeni eseményeket. Ám az a fölismerés, hogy egy esemény, ill. állapot valamely tevékenység, működés célja volt, kiszámíthatatlan volta ellenére is „érthetővé” teszi a szóban forgó eseményt. A finalitás eszméjében ugyanis a természeti spontaneitás, ill. a szabadság ésszerűsége fejeződik ki. *A finalitás a létező mindig analóg módon megvalósított önmeghatározásának a (mindenkor magasabbra irányuló, nem determinisztikus) „meghatározottsága”.*

(3) Hogy senki ne értse félre a mondottakat, még három megjegyzést kell tennünk: 316
 (a) A létesítő okot és a cél-okot nem szabad egymás ellen kijátszani. A cél-okságot föltételezván még semmiképpen sem tagadjuk a létesítő ok jelentőségét. Hiszen a célra törekvés (a cél-ok) nem érvényesülhet létesítő ok (ill. több ható-ok együttműködése) nélkül. A cél-okról ugyanis bajosan mondhatjuk, hogy a szó tulajdonképpeni értelmében „létesít”. Mindig csak valósító ok „által”, „segítségével” hat, amennyiben annak indoka, hogy a létesítő ok hatást fejtsen ki. (b) A finalitás elve: „minden működés valamely célra való tekintettel történik”, csak azt mondja ki, hogy mindennemű aktivitásnak „iránya” van, amely a magasabb létfokra irányuló hatékony létezőtől ered. Azt azonban nem engedi meg a cél-okság elve, hogy azt, amit a létező működése céloz, annak megvalósulása előtt pontosan meghatározzuk.

(c) Megfontolandó ezen kívül, hogy a célra törekvés nem föltétlenül jelenti a cél biztos 317 elérését. A célirányosság azt jelenti, hogy joggal beszélhetünk természeti tendenciáról

(vagy még helyesebben: a létező mint létező tendenciájáról), de nem azt, hogy a célt minden esetben ténylegesen el is éri a létezők. Hiszen a világban megvalósult egyetlen konkrét esemény sem tekinthető soha egyetlen hatás következményének. Amikor azt mondjuk: „minden működés célirányos”, akkor csak az aktív létező természeti és saját dinamikájának szempontjából tekintjük a működést, nem pedig abból a szempontból, hogy annak eredményeit miként módosíthatja, ill. elérését milyen mértékben hiúsíthatja meg más létezők aktivitása. A finalitás elvét tehát helyesen kell értelmezni. A célirányosság abban az értelemben jellemzője minden működésnek, hogy minden esemény olyan okokból fakad, amelyek eredendően magasabb létfokozat elérésére irányulnak. Ebből azonban nem következik, hogy minden konkrét esemény, amely okok együtműködéséből jön létre, minden esetben megegyezik a folyamat egészében résztvevő egyes okok céljaival. Ez viszont nem kevesebbet jelent, mint azt, hogy van véletlen.

(4) A „véletlen”-en olyan eseményt értünk, amely különböző okok együttes hatásából keletkezik, anélkül, hogy azt mondhatnánk: ezek az okok eleve rá voltak hangolva a szóban forgó eseményre. Világunkban a véletlen egyfelől a létezők ontológiai tehetetlenségéből (kontingenciájából) fakad, amelynek következtében nem képesek teljes mértékben ellenőrizni működésük eredményeit, másfelől a létezők saját dinamikájából, amelynek köszönhetően a természeti események sincsenek egyértelműen determinálva. 318

A véletlent csak igen nehezen lehet fogalmilag megragadni. Mindenesetre a következőt kell leszögezni: (a) törvényszerűség nélkül nem létezhetne véletlen. Ha a világban minden összevissza zajlana, akkor a véletlen nemhogy fölismerhető, de elgondolható sem lenne. (b) Ámde akkor sem lenne véletlen, ha minden egyértelműen determinált volna. Akkor ugyanis az, amit véletlennek nevezünk, csupán a szükségszerű természeti összefüggések hiányos ismeretének kifejezése volna, (c) A véletlen fogalma szempontjából fontos az a megállapítás is, hogy a természetben nem zárja ki egymást a véletlen és a célirányosság. Hiszen a természeti tendenciák a nagy számok törvénye szerint a véletlen eseményeken keresztül érvényesülnek.

Irodalom:

Hartmann 1951.

Möslang 1964.

Weiss 1967.

Gesetzmäßigkeit und Zufall 1968.

Erbrich 1988.

Eigen-Winkler 1975.

Luyten 1975.

Hörz 1980.

Spaemann-Löw 1981, ³1991.

3. A szubsztancia-akcidens séma és problematikája

(1) Arisztotelész azt tekinti a változás legegyszerűbb esetének, amelynek során egy létező új határozmányokat kap, vagy eddig birtokolt határozmányokat elveszít. A görög filozófus számára nyilvánvaló, hogy mi tekinthető létezőnek: az egyedi, a többtől elválasztott, önálló való, tehát az „ουσιᾶ” (lényeg avagy szubsztancia) a szó elsőleges értelmében (vagyis „első szubsztancia”, vö. 139. sz.). Arisztotelész a változásokban, amelyek - miként véli - egyáltalán nem érintik ennek a szubsztanciának az azonosságát, a szubsztancia-akcidens séma érvényességének az igazolását látja. Ezt, a filozófiája számára alapvető sémát az jellemzi, hogy a megmaradó szubsztancia - mely Arisztotelész fölfogásában egyszersmind a dolgok lényege (ami persze problémákat vet föl, vö. 183. skk. sz.) 319

- további meghatározást nyer a járulékos határozmányok, az akcidensek által, amelyek úgy tapadnak hozzá, mint hordozó alanyukhoz, mint szubjektumukhoz. Ezek szerint a szubsztancia az akcidensekkel szemben egyrészt önállósággal rendelkezik (a magánvaló, a szubsztancia mint „szubzisztencia”), másrészt a változások alanya (szubjektuma) vagy hordozója, tehát az, ami a változások „alatt áll” (a szubsztancia mint ami „sub-stat”). Ezzel szemben az akcidensek (járulékok) a szubsztancia további határozmányai, amelyek, mivel nem önállóak, rá vannak utalva az őket hordozó alanyra.

E séma reális érvényességének kifejtése végett Arisztotelész az akcidentális, azaz járulékos változások példáira hivatkozik. Ezek - mint mondtuk - a változások legegyszerűbb esetei, melyeknél állítólag érintetlen marad a változó létezők önzonossága. A változás ilyenkor csupán abban állna, hogy a szubsztancia további meghatározó tulajdonságokat nyer vagy meglévőket veszít. Hogy ez a fölfogás nem áll összhangban az eredeti energeia-dünamisz tannal, azt itt aligha szükséges magyarázni (vö. 270., 277. sz.). Ezekről az „akcidentális változásoktól” különböznek a „szubsztanciális változások”, amelyek során elvész a létező önállósága, ill. a lényegéből fakadó önzonossága. A szubsztanciális változás értelmezésére Arisztotelésznek szüksége van a változások végső hordozójára, szubsztrátumára, ami nem más, mint az „első matéria” (vö. 185., 275., 280. sz.).

Bár a járulékos változások tapasztalatára való utalás nem lényegtelen a szubsztancia-akcidens séma reális érvényességének megalapozása szempontjából, Arisztotelész eredetileg mégsem a változások vizsgálata alapján vázolta föl ezt a sémát, hanem tulajdonképpen kiindulópontja a kijelentő mondatok elemzése volt. Ezekben ugyanis a nyelvtani alany mindig önálló valami, amely soha nem jelenthető ki más határozmányaként, ugyanakkor róla tulajdonságok állíthatók (vö. Kat 5; Met VII, 1).

(2) Az Arisztotelész által hangsúlyozott és a későbbi lényegmetafizika által is átvett szubsztancia-akcidens sémát különböző hiányosságok jellemzik. Ezek mindegyike abból adódik, hogy Arisztotelész a szubsztanciát az érzékileg észlelhető egyedi dolog alapján határozza meg, amely mint alany fogalmilag egyértelműen azonosítható. Így tehát itt is azzal a lényegmetafizika számára jellegzetes eljárással találkozunk, hogy a szemléletes valóhoz igazodó fogalmi gondolkodás spontán valóságértelmezését összecserélik az igazi ontológiai elemzéssel (vö. 196. sz., ill. Flasch 1973, 47-50.). A következő hiányosságok figyelhetők meg külön-külön:

(a) Tévedés úgy vélni, hogy a nem szubsztanciális változások egyáltalán nem érintik a szubsztanciát. A szubsztancia nem változhatatlan valami, ami mereven és mozdulatlanul megmarad a változó, ill. egymást váltogató járulékok „alatt”. Minden változás, így a létező akcidentális változása is magának a szubsztanciának a változása. A járulékos változás során azonban csak akcidentálisan változik meg a szubsztancia, azaz oly módon, hogy egyszersmind megőrzi önzonosságát. Minthogy minden változás érinti a szubsztanciát, ezért a „szubsztanciális” és „akcidentális” változásra történő fölosztás éppoly elnagyolt, mint amennyire félrevezető. A változások más és más „mélységben” érinthetik a szubsztanciát, s figyelembe kell venni azt is, hogy „a lét eltérő mélysége” jellemzi a különböző létezőket mint szubsztanciákat (mint önálló létezőket).

(b) Az „önállóság” értelmében vett szubsztancialitás, az arisztotelészi fölfogással ellentétben - amely szerint egy létező vagy teljesen „önálló”, vagy egyáltalán nem az -, minden ízében analóg határozmány, és a létező létbirtoklásának mértéke szerint lehet nagyobb vagy csekélyebb. Csak az abszolút lét, az „esse subsistens” oly önálló, hogy semmi rajta kívül állóra nincs ráutalva, továbbá csak a szellemi, az öntudattal rendelkező léte-

zőket illeti meg az önállóság a szó teljes („formális”) értelemben. Az önállóság tehát nem olyasvalami, amit pusztán a többi létezőtől való, materiális értelemben vett elhatárolódás alapoz meg. Mindamellet az sem szabad elfelejteni, hogy az önállóság és az egymásra vonatkoztatottság (a szubsztancialitás és a relacionalitás) nem kizárják, hanem sokkal inkább kölcsönösen föltételezik egymást.

(c) Amikor azt kell meghatározni, hogy mi tekintendő egy létezőnek és ezzel egy szubsztanciának, akkor az ember nem hagyatkozhat az érzéki tapasztalásra. Ezt persze tudta a lényegmetafizika is, amennyiben az egyedi létezőben megvalósult szubsztanciális forma egysége által határozta meg a szubsztancia egységét. Mivel azonban az egységet úgy tekintette, mint nem különbözőséget, a különbözőséget pedig mint az egység tagadását, ezért a szubsztanciának a lényegmetafizikára jellemző elgondolása, a helyes metafizikai meglátások ellenére, képtelen volt megszabadulni a dologi képzetektől. A klasszikus metafizikában újra és újra jelentkező tendencia a szubsztancia eldologiasítására, annak folyománya tehát, hogy nem oldották meg kielégítően az egység és sokféleség problémáját. (Itt csupán az élőlényekkel kapcsolatban folytatott „pluralitás formarum” középkori vitájára emlékeztetünk, ill. arra hívjuk föl a figyelmet, hogy a lényegmetafizika lényegéből kifolyólag szükségképpen individualisztikus, mivel az ember közösségiségét csak olyan adottságként tudja leírni, mint amely utólag járul szubsztancia voltához.) 325

(3) A mondottakból semmiképpen sem következik, hogy a szubsztancia-akcidens fogalom párnak semmiféle létmetafizikai jelentése se lenne. Ahhoz azonban, hogy ezt kidomboríthassuk, az egyes fogalmakkal jelölt valóságokat úgy kell értelmezni, mint szigorúan egymásra vonatkoztatott mozzanatok, azaz mint létprincípiumokat. Ez részleteiben a következőt jelenti: 326

(a) A szubsztancia-akcidens fölépítés (a szubsztancia-reláció szerkezettel ellentétben) nem tartozik a létező transzcendentális, a léttel eredendően együtt járó határozmányaihoz, hanem minden olyan létezőnek a végességéből adódik, amely nem maga a lét. Ahol ugyanis a létező önazonossága nem tökéletes (abszolút) azonosság, ott olyan differenciálódás lép föl, amely tökéletlenséget jelent, ami belülről gyöngíti és külsőlegessé teszi a létező önazonosságát, elidegeníti önmagától, még ha soha nem is szünteti meg teljes mértékben. Ezért kell minden véges létezőben megkülönböztetni a létező önazonosságát, amennyiben önazonosság (= szubsztancia) és amennyiben tökéletlen, külsőlegessé vált (önmagával ellentétben álló) önazonosság (= akcidens). Ebből azután az is következik, hogy egy létező járulékos meghatározottsága (az egymástól különböző, külsőleges, egyértelműen mennyiségileg meghatározható tulajdonságokban való feltárulkozása) olyan mértékben válik jelentőssé a létező számára, amilyen mértékben csökken a léttökéletessége és ezzel együtt szubsztancialitása. A szubsztancialitást és az akcidentalitást eredendően saját énünkből értjük meg, amennyiben olyan önazonossággal rendelkező valóként ragadjuk meg önmagunkat, amely bizonyos mértékig önmagától elidegenedve létezik és ezért csak a nem én közvetítésével térhet önmagához. Ebből a tapasztalásból (és nem az egymástól elkülönült dolgok észleléséből) kiindulva ismerhetjük föl azután a szubsztancialitást - per analógiam - a többi élőlényben és végül a szervesetlen világban is. 327

(b) Hogyan és mi által különböznek egymástól a szubsztanciák ebben a látásmódban? Vagy másképpen: mikor kell egy szubsztanciáról beszélni, és mikor kell a szubsztanciák sokaságát föltételezni? Erre a kérdésre azért nehéz találni feleletet adni, mert annak metafizikai szempontból jelentős meghatározásakor, hogy egy vagy több szubsztanciával állunk-e szemben, nem hivatkozhatunk a térbeli folytonosságra, ill. a materiális elkülönült- 328

ség kritériumára. Mivel a szubsztanciát úgy kell meghatározni, mint önálló létezőt, ezért ha metafizikusként járunk el, csak egyetlen ponton rendelkezhetünk bizonyossággal: tudjuk, hogy minden ember egymagában önálló, a többitől különböző szubsztancia, mivel a mindannyiunkban jelenlévő, önmagát megragadó öntudat és a vele együtt járó, tudatosan gyakorolt saját aktivitás félreérthetetlen jele az önállóságnak. Mivel az élőlényeket, elsősorban a fejlettebb állatokat szintén az önmaguk tételezte, saját aktivitásuk centrumának tapasztaljuk, ezért olyan lényeknek tekintjük őket, amelyeket önállóság, szubsztancialitás illet meg, jóllehet az emberrel összehasonlítva csupán analóg értelemben és fokozatosan csökkent mértékben. Ezenkívül önkéntelenül hajlunk arra a föltevésre, hogy az élettelen, egymástól elkülönült, önmagukban mégis összefüggő tárgyak úgyszintén külön-külön szubsztanciák. Ám ez a föltevés különböző okok folytán problematikus. Egyrészt azért, mert nehéz meghatározni, hogy az anyagi valóságban mit is kell önmagában összefüggő, a többitől elkülönült tárgynak tekinteni. Talán az egyes makrofizikai tárgyakat? Vagy a molekulákat, ill. az atomokat vagy éppenséggel csak a szubatomi részecskéket? Másrészt azért, mert saját szubsztancialitásunk megtapasztalása alapján nyilvánvaló, hogy az összetettség semmiképpen sem zárja ki a szubsztancia egységét.

Ez utóbbi tapasztalat arra utal, hogy az alacsonyabb (a formális önállósággal nem rendelkező) szubsztanciák szubsztancialitását magukban foglalhatják a magasabb szubsztanciák, ami azzal a következménnyel jár, hogy a fejlettebb szubsztanciába fölvevett fejletlenebb szubsztancia - amennyiben a fejlettebb létező határozmánya („akcidense”) lesz - elveszíti a maga szubsztancialitását, ill. csak potenciálisan őrzi meg. Ha abból indulunk ki, hogy a nem formális (nem szellemi, önmagát nem tudatosan birtokló) szubsztanciákat mindig csak amolyan járulékos természetű, „szétszórt” szubsztancialitás jellemzi, akkor a szervetlen anyag (pontosabban: az anyag azon „építőkövei”, melyekkel a mikrofizika foglalkozik) szubsztancialitásának annál csekélyebbnek kell lennie, minél kevésbé szerveződik összetett struktúrákba. Ebből a nézőpontból vizsgálva azután elfogadhatónak látszik, hogy az elemi részecskék elenyészően csekély szubsztancialitásához komplementárisan szubsztanciának tekintsük az anyagi világmindenséget, amelyet persze szintén csak igen szétszórt és minimális szubsztancialitás illet meg. Ha valaki ezzel egyetért, akkor a világmindenség evolúcióját úgy tekintheti, mint egyre magasabb egységek fokozódó differenciálódásának folyamatát, amelynek eredménye a mind fejlettebb szubsztanciák létrejötte, és végül az ember, a formális értelemben vett szubsztancia megjelenése. Ezzel a folyamattal párhuzamosan alakult ki a szubsztanciák egyre magasabbrendű és aktívabb kapcsolatrendszere, ami arra utal, hogy a szubsztancialitás és a relacionalitás összetartozik. Ezt azonban - igen jelentős léven - külön is meg kell tárgyalnunk.

Irodalom:

Rombach 1965, 1966.

Stegmaier 1974.

4. A szubsztancia-reláció szerkezet mint a dinamikus valóság alapstruktúrája

A reláció metafizikai jelentését már akkor kidomborítottuk, amikor a különbözők azonosságaként határoztuk meg (264-266. sz.). A létmegvalósítás egyedi módja szerint különböző létező azonban önálló való, szubsztanciális létező is egyben. Ezért a valóság

329

330

filozófiai értelmezése számára nagy jelentőségű annak megvilágítása, hogy milyen ontológiai összefüggés áll fenn a szubsztancialitás és a relacionalitás, azaz a vonatkoztatottság között. Hogy megfelelőképpen mérlegelhessük az erről szóló megfontolásokat, előbb a klasszikus lényegmetafizika relációtanát kell bemutatnunk és kiértékelnünk.

a. A lényegmetafizika relációtana és kiértékelése

A lényegmetafizikát jellemző relációfölfogás példája gyanánt szolgáljon ismét Aquinói Tamás idevágó tanítása. 331

(1) Tamás számára a vonatkozás a kilenc akcicens egyike. Mint ilyen a létező egyik járulékos határozománya, és pedig az, amelynél fogva a létező hozzárendelődik a másik létezőhöz. A vonatkozás tehát annyit jelent, mint „esse ad aliquid”, „másikra irányuló lét”. Ez a leírás máris kiemeli a vonatkozás legfontosabb tulajdonságát: a reláció, ellentétben azzal, ami a létezőt önmagában vagy abszolút értelemben megilleti (pl. ahogyan az emberiet kijár Jánosnak vagy Mártának), valami relatív, tehát olyasvalami, amely mint olyan nem ragadható meg anélkül, hogy ne ragadnánk meg egyszersmind a tőle különbözőt is (pl. János apasága csak gyermekére vagy gyermekeire való tekintettel jelenthető ki). Ezért a vonatkozáshoz legalább két létező szükséges, nevezetesen a vonatkozás hordozója („apa”), akitől kiindulva valamely vonatkozási alap („nemzés”) következtében viszony („apaság”) áll fenn közte és a vonatkozási pont („fiú”, ill. „lány”) között.

Mivel a relációt azzal szemben határozzuk meg, ami önmagában megragadható (tehát a szubsztanciával, ill. az olyan „abszolút” járulékokkal szemben, mint a mennyiség vagy a minőség), ezért feszültséggel teli képződmény a reláció. Erre maga Szent Tamás is utal, amikor két aspektust különböztet meg a vonatkozáson belül: amennyiben járulékos, annyiban a léte „in esse subiecto”, „reális alanyban való jelenlét”, amennyiben viszont ez a bizonyos akcicens, annyiban - vagyis saját lényege szerint - csak „esse ad”, a „másikra való irányultság” (vö. pl. Summa theol. I q.28 a.2). 332

Ez az aporetikus szerkezet teszi érthetővé a vonatkozásoknak olyan megkülönböztetését, amely egyébként a kategóriák körében nem fordul elő. Tamás ugyanis egyaránt beszél reális vonatkozásokról, vagyis azokról a relációkról, amelyek a valóságban, tehát az ember gondolkodásától függetlenül is fennállnak, és (csupán) gondolati vonatkozásokról, s ezeken azokat a relációkat érti, amelyek a gondolkodásnak a különbözőket egymással kapcsolatba hozó tevékenysége által jönnek létre (vö. Summa theol. I q.28 a.1). 333

Mivel a relációnak két tagja van, ezért háromféleképpen lehet valóságos, ill. merőben gondolati. Vannak esetek, amikor a vonatkozás a két tag alapján pusztán gondolatbeli. Ezekhez számítja Tamás az önzonosság vonatkozását vagy a gondolati konstrukciók osztályozását. Más relációk mindkét tagjuk folytán valóságosak. Idetartoznak mindazok a relációk, amelyek a mennyiségből vagy a minőségből, ill. a tevékenységből és okozatból fakadnak. Olykor azonban csak a vonatkozás egyik tagja valóságos, a másik pusztán gondolati. Ez akkor fordul elő, ha a két tag más és más létrendbe tartozik. Ezeket nevezték el később „vegyes vonatkozásoknak”. Tamás Arisztotelésztől átvett állandó példája (vö. Met V, 15; 1021 a 26 - 1021 b 3.) a megismerő és a megismerhető relációja: a megismerőt reális kapcsolat fűzi a megismerhetőhöz, ezzel szemben a megismerhető csak gondolati vonatkozásban áll a megismerővel (vö. Summa theol. I q.13 a.7).

(2) Metafizikai álláspontból nézve a következő kritikai megjegyzéseket kell fűzni ehhez a relációtanhoz: 334

(a) A csak gondolati reláció legfőbb határfogalomként alkalmazható (vö. 201., 205. sz.). Ha ugyanis valami olyasmit gondolunk el, aminek a valóságban semmi alapja nincs, akkor a gondolatunk hamis. Jóllehet ama különbség miatt, amely a lét és a kifejezett megismerés módja között áll fenn, minden megállapított vonatkozásban van bizonyos konstruált mozzanat, ez a mozzanat azonban soha nem alkotja a vonatkozás egészét mindaddig, amíg a realitás határain belül mozgunk (amelyhez a gondolkodás is hozzátartozik). Azt persze megkérdezhetem, mennyire érint engem az, hogy egy másik embernek a neve közvetlenül az én nevem után áll a telefonkönyvben (vö. G. Patzig 1973, 1227.). Erre azonban azt kell válaszolni, hogy mindketten valamely meghatározott nevet viselő emberek vagyunk, ugyanabban a városban lakunk, és van telefonunk.

(b) A megismerő és a megismerhető között fönnálló részint reális, részint pusztán gondolati vonatkozás föltevése a transzcendentális gondolkodás hiányára vall. Nem lehet ugyanis Aquinói Tamással együtt állítani: „a megismerhető önmagában nézve ugyanolyan, függetlenül attól, hogy megismerik-e vagy sem” (Contra Gent. IV 14, 3507.). Amennyiben ugyanis valamit megismerhetőnek (vagy akár csak tárgynak, ill. egyáltalán valaminek) nevezünk, ezzel máris a megismerő megismerésére vonatkoztattuk. Igaz ugyan, hogy a megismerhetőnek a megismerővel való relációja nem teljesen meghatározó (konstitutív) a megismerhető számára. Ebből kifolyólag téves az idealizmus, és ezért kell különbséget tenni a materiális és a formális tárgy („obiectum matériale”, „obiectum formale”) között. Ám ez a különbségtétel sem egyéb, mint (minden disztinkcióhoz hasonlóan) megkülönböztetés az azonosságon belül.

(c) Aquinói Tamás relációfölfogásából az következik, hogy annál tökéletesebben valósul meg a vonatkozás lényege (ami az „esse ad”), minél kevesebb realitással bír önmagában (minél kevésbé „esse in”). Ezért mondja Tamás, és vallják tanítványai, hogy a vonatkozásnak jár ki a leggyöngébb és legtökéletlenebb lét (vö. Contra Gént. IV 14, 3508.). Ez azonban kirívó ellentmondásban áll azzal a Tamásnál felülmúló és gyakran dicsért meglatással, amely szerint a lét minden tökéletesség mértéke. A létszemlélet e visszájára fordításából következik, hogy a vonatkozás lényegét - úgymond - éppen a merőben elgondolt reláció valósítja meg a legtökéletesebben.

(d) Mivel továbbá mindig egyben külső tényező is meghatározza a relációt, ezért a vonatkozó valót függésbe hozza annak külső párjától. Ilyenformán ismét az a fonák következmény áll elő, hogy a reláció annál kevésbé jelent tökéletlenséget, minél kevésbé valóságos.

(3) Eme apóriák voltaképpen oka az, hogy Tamás és követői ragaszkodnak annak egyértelmű megkülönböztetéséhez, ami egy szubjektumot „abszolút” módon, ill. „relatív” értelemben illet meg. Vajon miért köti magát Tamás - kérdezheti az ember jogosan - ehhez a megkülönböztetéshez aporetikus következményei ellenére? Minden bizonnyal a következő meggyőződése folytán: egy szubjektumban keletkezhetnek és megszűnhetnek reális vonatkozások egyedül olyan változások következtében, amelyek a szubjektumon kívül zajlanak le. Márpedig ha egy reláció megváltozhat anélkül, hogy bármi is változnék magában az alanyban, akkor olyan valóságnak kell tekinteni a vonatkozást, amely különbözik az alanytól, ill. az alanyban jelenlévő alaptól. Egy példa, amely e dologi-elvont szemléletmód teljes problematikáját megvilágíthatja: az egyetlen gyermek elvesztése megszüntetné ugyan az apa „apaságát”, de semmiképpen sem érintené ember voltát.

Ehhez járul még, hogy Tamás egyáltalán nem akarja kikerülni az aporetikus következményeket, mivel éppen ezeket veszi elő teológiai problémákkal kapcsolatban. Az Ariszto-

telésztől átvett egyrészt reális, másrészt gondolatbeli relációt Isten és a világ viszonyára alkalmazza, hogy biztosítsa a teremtmények abszolút függőségét Istentől, ill. Isten tökéletes függetlenségét a teremtménytől (vö. Weissmahr 1983a, 127.). Továbbá, mivel a reláció mint olyan (mint „esse ad”) semmiféle tökéletlenséget sem jelent, ezért Tamás szerint a szubsztancia mellett az egyedüli kategória, amely magára Istenre is alkalmazható. Ezt meg is teszi azért, hogy igazolja az egy Istenben létező háromság ellentmondásmentességét. Ekkor azonban, probtematikus módon, visszájára fordulnak a dolgok. A vonatkozás ugyanis csak azért nem jelent tökéletlenséget a teremtmények körében, mert még akkor is relációnak nevezhető, ha történetesen híján van minden realitásnak. Ezt a tulajdonságát azonban, nevezetesen azt, hogy nem jelent tökéletlenséget, akkor is meg kell őriznie a relációnak, amikor magára Istenre alkalmazzuk, noha ebben az esetben az abszolút isteni szubsztanciával kell azonosítani. Ehhez hasonlóan kell a vonatkozásnak, amely a teremtmények között a leggyöngébb léttel rendelkezik, Istenben azt alkotnia, ami a legmagasabbrendű valóság - a személyt...

A reláció létmetafizikai tana csak akkor dolgozható ki, ha azt nem olyan határoz- 340
málynak tekintjük, amely a már önmagában teljesen megalkotott szubsztanciához járul, hanem abból indulunk ki, hogy léte alapján minden létező vonatkozásban áll a másikkal (az összes többi létezővel). Erre a helyes fölismerésre minden jel szerint már eljutottak azok a későskolasztikus filozófusok, akik a predikamentális (vagyis járulékos) relációkon kívül még transzcendentális (lényegi) relációkat is föltételeztek. E helyes fölismerésük azonban nem tudta kifejteni hatását, mivel a lényegi relációkat kizárólag az actus és a potentia viszonyára korlátozták.

Hadd hívjuk föl a figyelmet még a következő szempontra. Már a nyelv is sugallja, 341
hogy fölülmúljuk a valamely létezőt „önmagában” (tehát „abszolút értelemben”) megillető és a róla csak valami másra való tekintettel (vagyis „relatív módon”) állítható határoz-
mányok éles különválasztását. Hiszen nem csak az apaságot állítjuk erről a Jánosról egy másik emberre való tekintettel, hanem minden egyes tulajdonságát, kezdve az ember volt-
tal, olyanokra való tekintettel állítjuk, akiket szintén megilletnek ezek a tulajdonságok. Nincs olyan egyedi mozzanat, ami nem általános mozzanatba beágyazódva létezne. Ezt a
főntebb már sokszorosan kifejtett alapvető belátást kell most a szubsztancia és a reláció
összefüggésére alkalmaznunk.

Irodalom:

Horváth 1914.	Krempel 1952.
Breton 1951.	Bakker 1968.

b. A szubsztancia és a reláció mint a létező önmagával és a másikkal való azonosságának létmozzanatai

A vonatkozás a létmetafizika számára nem csupán akcicens, amely a szubsztanciali- 342
tásában már fönnálló létezőhöz járul, hanem eredendő, a létező létének megalkotásához hozzájáruló határozmány. Az a határozmány, amelynél fogva az egyedileg saját lét szerint különböző, ill. önálló létezők azonosak egymással, és amelynél fogva áthatják egymást anélkül, hogy egymástól függővé válnának. Minél magasabb a létező létfoka, annál nagyobb mértékben illeti meg önállóság, szubsztancialitás, és annál inkább vonatkozik a többi létezőre. Éppúgy a metafizikailag értelmezett szubsztancialitás (327. sk. sz.),

mint a létbeni vonatkozás a létező létfokával arányosan növekszik, ill. csökken. Ennek megállapítására elegendő összevetni egymással a szervetlen létezők síkján megvalósuló szubsztancialitást és relacionalitást azzal, ami az élőlények körében megfigyelhető, ezt pedig a szellemileg megismerő és törekvő ember szubsztancialitásával és bonyolult vonatkozásrendszerével.

A vonatkoztatottság és a szubsztancialitás csakis tökéletességet jelentenek. A létező azon egymást kölcsönösen kiegészítő, egymással egyenértékű létmozzanatai fejeződnek ki bennük, amelyeket korábban úgy írtunk le, mint a létezők egymással alkotott azonosságát a mindannyiuk számára közös lét alapján (219., 226. sz.), és mint a létezők egymástól való különbözőségét az egyedi, saját létmódjuk alapján (221., 228. sz.). Ez utóbbi leírást most kiegészíthetjük azzal, hogy a létezőnek a lét mértéke szerint adott, mindenkor egyedi saját létmódja voltaképpen nem mást jelent, mint ugyanazon létező önállóságát és ezzel szubsztancialitását.

A véges lét körében persze mindennemű szubsztancialitást és mindennemű relacionalitást jellemez bizonyos tökéletlenség, a végtelenül tökéletes létteljesség hiánya. Ebből adódik a véges szubsztancia járulékos meghatározottsága, ill. az, hogy alkata a többitől való elkülönülés által is meghatározódik. A léttökéletesség hiánya az egymásra vonatkozás szempontjából a létező fokozódó elszigetelődését eredményezi és éppen ebből az izolációból fakadó függőségét, amely azáltal jön létre, hogy az izoláció folytán függővé vált létező a rajta kívülállónak van kiszolgáltatva. 343

Ezen a helyen kell rámutatnunk egy, a nyelv által okozott különbségre a szubsztancialitás és a relacionalitás között. Míg ugyanis a szubsztancialitás mint szó mindig tökéletességet jelent, addig ez nem érvényes a relacionalitás kifejezése esetében. A „vonatkozás” szó a nyelvhasználat alapján egyaránt jelent valami pozitívát - vagyis az önálló individualitást föltételező, de nem csorbító létközösséget -, és valami negatívát, tehát olyasmit, amit elidegenedésnek és a belőle következő függőségnek mondtunk. Azért lényeges rámutatni erre a nyelvi adottságra, mert csak így kerülhető el az a félreértés, amely szerint a véges létezők körében minden vonatkozáshoz hozzátartozó függőség lényegi ismertetőjegye magának a relációnak.

Itt kínálkozik még az a lehetőség is, hogy a klasszikus metafizika egyik fölismerését átfogóbb látásmódba illesszük be. A klasszikus metafizikában érvényes volt a tétel: minden létező egy egység, „omne ens est unum”. Azaz: a létező azáltal az, ami, s ami által egy egység. Az „egy-lét” tehát semmilyen új tárgyi határozományt nem fűz hozzá a létezőhöz, hanem csak a létező osztatlanságát fejezi ki, ami által az önmagában egy és a többitől különböző (vö. Arisztotelész: Met IV 2,1003b 23-31.; Aquinói Tamás: Summa theol. I q.11 a.1). 344

Az „egy”-nek mint „transzcendentális tökéletességnek” ez a meghatározása helytálló ugyan, de egyoldalú, mint egyébként a lényegmetafizika összes idevágó kijelentése. Nem veszi figyelembe, hogy az „omne ens est unum” tétel két, formája szerint egymással elentétes, tartalmilag viszont egymást kölcsönösen föltételező kijelentést foglal magában, nevezetesen: minden létező azonos önmagával (omne ens est unum secum) a lét önálló megvalósítása alapján; és: minden létező azonos másokkal (omne ens est unum cum aliis) a létben megalapozott közösség folytán (vö. 119. sk., 213. sk., 224. sz.). Ilyenformán a klasszikus „unum” mint transzcendentális tökéletesség két, egymást kölcsönösen kiegészítő mozzanatra differenciálódik: szubsztancialitásra és relacionalitásra. Minden létező, amennyiben azonos önmagával, vonatkozó szubsztancia („substantia relata”), és

minden létező, amennyiben azonos másokkal, önálló, azaz szubzisztens vonatkozás (tehát „relatio subsistens”). Ezért az abszolút lét az abszolút szubzisztens relációk abszolút vonatkozásban álló szubsztanciája.

III. Kitekintés: A lét mint szellemi valóság

Mindazzal, amit az eddigiek során föltártunk, még távolról sem fejeződik be a metafizika mint az a priori létmegértés avagy létértelmezés kifejtése. Először is azért nem, mert mindezt még részletesebben kellene bemutatni, és alaposabban összevetni a lehetséges, ill. a filozófia történetében már megfogalmazott ellenvetésekkel. Másodszor pedig azért, mert néhány jelentős témát egyáltalán nem tárgyaltunk meg kifejezett módon. Így például nem került szóba szisztematikusan sem a jó mint a léttel együtt járó határozmány, sem a személy, ill. az interperszonalitás fogalma, sem pedig a szellemanyag problémája. E kérdéskörrel kapcsolatban utalhatunk a filozófiai tanfolyamunkban magyarul is megjelenő „Filozófiai antropológiá”-ra (németül l. Haeffner 1982).

Persze ezek az itt részletesen ki nem fejtett témák is állandóan jelen voltak megfontolásainkban. Értekezésünk egyik mindvégig érvényes vezérgondolata ugyanis az volt, hogy mindenekelőtt az öntudatban mutatkozik meg, mi a valóság tulajdonképpen. Csak annyiban tudok eredendően a „szellemi létről” és ezzel a „létről egyáltalán”, amennyiben saját tudatomban megtapasztaltam a lét és megismerés azonosságát, ami persze sohasem közvetlenül történik, hanem mindig csak a tárgyilag is más létező megtapasztalásának közvetítésével. És az a metafizikailag alapvető belátás, hogy a mással való azonosság és a mástól való különbözőség nem kizárják, hanem sokkal inkább föltételezik egymást, szintén olyan tapasztalatot fogalmaz meg, amely mindenekelőtt a személyek közötti kapcsolatokban tárul föl. Ezért *az ontológia sajátos megismerési módja a fogalmiságot meghaladó értelmi megismerés, amely képes egybefogni a fogalmilag ellentétes mozzanatokat.*

Bibliográfia

- APEL, Karl-Otto: Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen, in: Schnädelbach, H. (Szerk.): Rationalität, Philosophische Beiträge, Frankfurt a. M., 1984, 15-31.
- APEL, Karl-Otto: Wittgenstein und Heidegger, Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik, in: Phil. Jahrbuch 75 (1967/68) 56-94.
- AYER, Alfred Jules: Die Hauptfragen der Philosophie, München, 1976.
- AYER, Alfred Jules: Sprache, Wahrheit und Logik, Stuttgart, 1970.
- ARISTOTELES: Metaphysik, Görög-német, Ford. H. Bonitz, Újra átd., Bev., Magy. H. Seidl, Hamburg, 1. fk., 1978, 2. fk., 1980.
- BAKKER, Anton: Relatie als communicatie, Kritische beschouwing van de thomistische relatieleer, in: Bijdragen 29 (1968) 259-287.
- BAUDRY, Léon: Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham, Paris, 1958.
- BECK, Heinrich: Der Akt-Charakter des Seins, München, 1965.
- BEIERWALTES, Werner: Identität und Differenz, Frankfurt a. M., 1980.
- BERGER, Herman: Opzoek naar identiteit, Het aristotelische substantiebegrip en de mogelijkheid van een hedendaagse metafysiek, Nijmegen-Utrecht, 1968.
- BOCHENSKI, I. M.: Grundriß der formalen Logik, Ford., Átd. A. Menne, Paderborn, 1973.
- BOROS, Ladislaus: Evolution und Metaphysik, in: Orientierung 25 (1961) 237-241.
- BRETON, Stanislas: L'„esse in” et l'„esse ad” dans la métaphysique de la relation, Roma, 1951.
- BRUGGER, Walter: Methode der Metaphysik und der Einzelwissenschaften, in: Theologie und Philosophie 43 (1968) 1-17.
- BRUGGER, Walter: Summe einer philosophischen Gotteslehre, München, 1979.
- BRUGGER, Walter: Das Unbedingte in Kants „Kritik der reinen Vernunft”, in: Lotz, Joh. B. (Szerk.): Kant und die Scholastik heute, Pullach, 1955, 109-153.
- BRUNNER, August: Der Stufenbau der Welt, Ontologische Untersuchungen über Person, Leben, Stoff, München-Kempten, 1950.
- BURKHARDT, Bernd: Hegels Kritik an Kants theoretischer Philosophie, München, 1989.
- CARNAP, Rudolf: Scheinprobleme in der Philosophie, Das Fremdpsychische und der Realismusstreit, Frankfurt a. M., 1966.
- CARNAP, Rudolf: Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: Erkenntnis 2 (1931) 219-242; Jánoska G., Kauz, F. (Szerk.): Metaphysik, Darmstadt, 1977, 50-78.
- CASPER, Bernhard: Die Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Denken, in: Ratzinger, J. (Szerk.): Die Frage nach Gott, Freiburg, 1971.
- CONRAD-MARTIUS, Hedwig: Das Sein, München, 1957.
- CORETH, Emerich: Dialektik und Analogie des Seins, Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik, in: Scholastik 26 (1951) 57-86.
- CORETH, Emerich: Identität und Differenz, in: Metz, Joh. B. e. a. (Szerk.): Gott in Welt, Festgabe für K. Rahner, 1. k., Freiburg, 1964, 158-187.
- CORETH, Emerich: Metaphysik, Eine methodisch-systematische Grundlegung, Innsbruck, ²1964, ³1980.
- CORETH, Emerich – SCHÖNDORF, Harald: Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1983, (Grundkurs Philosophie 8).
- DALY, C. B.: Metaphysics and the Limits of Language, in: Ramsey, I. (Szerk.): Prospect for Metaphysics, London, 1961.
- DE FINANCE, Joseph: Connaissance de l'être, Traité d'Ontologie, Paris-Bruges, 1966.
- DELFGAUW, Bernhard: Teilhard de Chardin und das Evolutionsproblem, München, 1966.

DE PETTER, D. M.: Begrip en werkelijkheid, Aan de overzijde van het conceptualisme, Hilversum-Antwerpen, 1964.

DE PETTER, D. M.: Naar het metafysische, Antwerpen, 1972.

DE VRIES, Josef: Die Unvermeidlichkeit der Seinsaussage, erläutert an Kants „Kritik der reinen Vernunft“, in: Fischer, N. (Szerk.), e. a.: Alte Fragen und neue Wege des Denkens, Festschrift für Josef Stallmach, Bonn, 1977, 125-133.

DIELS, H. - KRANZ, W.: Die Fragmente der Vorsokratiker, 3 k., Berlin, ¹⁰1961.

EIGEN, Manfred - WINKLER, Ruthild: Das Spiel, Naturgesetze steuern den Zufall, München, 1975.

ERBRICH, Paul: Zufall, Eine naturwissenschaftlich-philosophische Untersuchung, Stuttgart, 1988.

ERNST, Norberg: Die Tiefe des Seins, Eine Untersuchung zum Ort der analogía entis im Denken Paul Tillichs, St. Ottilien, 1988.

ETTELT, Wilhelm: Die Erkenntniskritik des Positivismus und die Möglichkeit der Metaphysik, Amsterdam, 1979.

FICHTE, Johann Gottlieb: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794, in: Lauth, R., Jacob, H. (Szerk.): J. G. Fichte - Gesamtausgabe 1,2, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965.

FINK, Eugen: Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit und Bewegung, Den Haag, 1957.

FLASCH, Kurt: Nikolaus von Kues: Die Idee von Koinzidenz, in: Josef Speck (Szerk.): Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie des Altertums und Mittelalters, Göttingen, 1972, 221-262.

FLASCH, Kurt: Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues, Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung, Leiden, 1973, (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie VII).

FLASCH, Kurt: Wesen, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, München, 1974, 1687-1693.

FLASCH, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter, Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart, 1986.

GEISSLER, Erich E.: Das Eine und das Viele, Eine Interpretationsstudie zu Schellings Identitätsphilosophie, in: Scholastik 39 (1964) 67-86.

Gesetzmäßigkeit und Zufall in der Natur, Würzburg, 1968.

GOCHET, Paul: La nature du principe de contradiction, in: Actes du 13^e Congr. Int. de Phil., Mexico, 1963, 5. k., 469-489.

HAEFFNER, Gerd: Heideggers Begriff der Metaphysik, München, ²1981.

HAEFFNER, Gerd: Philosophische Anthropologie, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1982 (Grundkurs Philosophie 1).

HALLER, Rudolf: Metaphysik und Sprache, in: Weingartner, P. (Szerk.): Grundfragen der Wissenschaften und ihre Wurzel in der Metaphysik, Salzburg-München, 1967, 13-26.

HARTMANN, Nicolai: Teleologisches Denken, Berlin, 1951.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik, in: Lászon, G. (Szerk.): Sämtliche Werke, III-IV. k., Leipzig, 1934.

HEIDEGGER, Martin: Einführung in die Metaphysik, Tübingen, ³1966.

HEIDEGGER, Martin: Der Satz der Identität, in: Ua.: Identität und Differenz, Pfullingen, 1957, 11-34.

HEIMSOETH, Heinz: Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgärtg des Mittelalters, Darmstadt, ⁵1965.

HENRICI, Peter: Die metaphysische Dimension des Faktums, in: Jánoska, G., Kauz, F. (Szerk.): Metaphysik, Darmstadt, 1977, 370-377.

HENRICH, Dieter: Fichtes ursprüngliche Einsicht, in: Subjektivität und Metaphysik, Festschrift für Wolfgang Cramer, Frankfurt a. M. 1966, 188-232.

HENRICH, Dieter: Was ist Metaphysik - was Moderne? in: Ua.: Konzepte, Essays zur Philosophie in der Zeit, Frankfurt, 1987, 11-43.

HIRSCHBERGER, Johannes: Geschichte der Philosophie, Altertum und Mittelalter, Freiburg, ¹¹1979.

HÖRZ, Herbert: Zufall, Eine philosophische Untersuchung, Berlin, 1980.

HOLZ, Harald: Transzendentalphilosophie und Metaphysik, Mainz, 1966.

HOLZ, Harald: Einführung in die Transzendentalphilosophie, Darmstadt, 1973.

HORVÁTH, Alexander: Metaphysik der Relationen, Graz, 1914.

HUME, David: Ein Traktat über die menschliche Natur, Szerk. Th. Lipps, 2 k., Hamburg, 1978.

HUSSERL, Edmund: Philosophie als strenge Wissenschaft, Frankfurt, a. M., 1965.

INCIARTE, Fernando: Sinnlosigkeit und Sein, Zur positivistischen Metaphysik, in: Phil. Jahrbuch 79 (1972) 320-334.

INGARDEN, Roman: Über die kausale Struktur der Welt, Tübingen, 1974.

JONAS, Hans: Organismus und Freiheit, Göttingen, 1973.

KANT, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Szerk. R. Schmidt, Hamburg, 1976.

KANT, Immanuel: A tiszta ész kritikája, Ford. Alexander Bernát, Bánóczi József, Budapest, ¹1892, ²1913, ³1981.

KANT, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Szerk. K. Vorländer, Hamburg, 1976.

KAULBACH, Friedrich: Einführung in die Metaphysik, Darmstadt, 1972.

KELLER, Albert: Allgemeine Erkenntnistheorie, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1982, (Grundkurs Philosophie 2).

KERN, Walter: Einheit-in-Mannigfaltigkeit, in: Metz, Joh. B. (Szerk.) e. a.: Gott in Welt, Festgabe für K. Rahner, 1. k., Freiburg, 1964, 207-239.

KLUBERTANZ, George P.: St. Thomas Aquinas on Analogy, Chicago, 1960.

KNEALE, William - KNEALE, Martha: A logika fejlődése, Ford. Máté András, Fehér Márta, Hársing László és Bánki Dezső, Budapest, 1987.

KÖRNER, Stephan: Grundfragen der Philosophie, München, 1970.

KRAMPF, Wilhelm: Die Metaphysik und ihre Gegner, Meisenheim am Glan, 1973.

KREMPEL, A.: La doctrine de la relation chez Saint Thomas, Exposé historique et systématique, Paris, 1952.

KRINGS, Hermann: Erkennen und Denken, Zur Struktur und Geschichte des transzendentalen Verfahrens in der Philosophie, in: Phil. Jahrbuch 86 (1979) 1-15.

KRINGS, Hermann: Fragen und Aufgaben der Ontologie, Tübingen, 1954.

KRINGS, Hermann: Wie ist Analogie möglich? in: Metz, Joh. B. (Szerk.) e. a.: Gott in Welt, Festgabe für K. Rahner, 1. k., Freiburg, 1964, 97-110.

KUHLMANN, Wolfgang: Reflexive Letztbegründung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik, Freiburg-München, 1985.

KUNG, Guido: Ontologie und logische Analyse der Sprache, Eine Untersuchung zur zeitgenössischen Universaliendiskussion, Wien, 1963.

LAUTH, Reinhard: Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801), Freiburg, 1975.

LIEBRUCKS, Bruno: Sprache und Metaphysik, in: Jánoska, G., Kauz, F. (Szerk.): Metaphysik, Darmstadt, 1977, 190-212.

LOTZ, Johannes B.: Die Identität von Geist und Sein, Eine historischsystematische Untersuchung, Roma, 1972.

- LOTZ, Johannes B. (Szerk.): Kant und die Scholastik heute, Pullach, 1955.
- LOTZ, Johannes B.: Die transzendente Erfahrung, Freiburg, 1978.
- LUYTEN, Norbert A. (Szerk.): Zufall, Freiheit, Vorsehung, Freiburg, 1975.
- MARC, André: Dialectique de l'affirmation, Essai de métaphysique réflexive, Paris-Bruxelles, 1952.
- MARÉCHAL, Joseph: Le point de départ de la métaphysique, Cahier V.: Le thomisme devant la philosophie critique, Bruxelles-Paris, ²1949.
- MARTIN, Gottfried: Einleitung in die allgemeine Metaphysik, Köln, 1957, Stuttgart, 1965, (Reclam).
- MARTIN, Gottfried: Allgemeine Metaphysik, Ihre Probleme und ihre Methode, Berlin, 1965.
- MARTIN, Gottfried: Platons Ideenlehre, Berlin, 1973.
- Metaphysik, Szerk. Jánoska, Georg von és Kauz, Franz, Darmstadt, 1977.
- MÖLLER, Joseph: Vom Bewußtsein zum Sein, Grundlegung einer Metaphysik, Mainz, 1962.
- MÖSLANG, Alois: Finalität, Ihre Problematik in der Philosophie Nicolai Hartmanns, Freiburg/Schw., 1964.
- MONTAGNES, B.: La doctrine de l'analogie de l'être d'après St. Thomas d'Aquin, Paris-Louvain, 1963.
- MOODY, Ernest A.: William of Ockham, in: Edwards, P. (Szerk.): The Encyclopedia of Philosophy, 8. k., New York - London, 1967, 306-317.
- MUCK, Otto: Metaphysische Erklärung als ganzheitliches Verfahren, in: Akten des XIV. Internat. Kongresses für Philosophie, Wien, 1968, 2. k., 419-425.
- MUCK, Otto: Die transzendente Methode der scholastischen Philosophie der Gegenwart, Innsbruck, 1964.
- NINK, Caspar: Zur Grundlegung der Metaphysik, Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution, Freiburg, 1957.
- NINK, Caspar: Ontologie, Versuch einer Grundlegung, Freiburg, 1952.
- NYÍRI Tamás: A filozófiai gondolkodás fejlődése, Budapest, ³1991.
- OCCAM, Gullielmus de: Opera Plurima, Lyon, 1494-1496., III-IV. k., Super 4 Libros Sententiarum, Reprint, 1962.
- OEING-HANHOFF, Ludger: Sprache und Metaphysik, in: Gadamer, H. G. (Szerk.): Das Problem der Sprache, München, 1967, 449-468.
- OLLIG, Hans-Ludwig: Das unerledigte Metaphysikproblem, in: Theologie und Philosophie 66 (1990) 31-68.
- PATZIG, Günther: Relation, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, München, 1973, 1220-1231.
- Philosophie und Begründung, Közreadja Forum für Phil., Bad Homburg, Frankfurt, 1987.
- PLATON: Spätdialoge, Bev. O. Gigon, Ford. R. Rufener, 1. k., Zürich-Stuttgart, 1965.
- PLATÓN Összes művei, I-III. k., Budapest, 1984.
- POLANYI, Michael: Implizites Wissen, Frankfurt, 1985.
- PRZYWARA, Erich: Analógia entis, München, 1932; Bőv. sz., in: E. Przywara: Schriften, 3. k., Einsiedeln, 1962.
- RAHNER, Karl: Die Hominisation als theologische Frage, in: Overhage, Paul, Rahner, Karl: Das Problem der Hominisation, Freiburg, 1961, 13-90.
- RAMSEY, Ian: Prospect for Metaphysics, Essays of Metaphysical Exploration, London, 1961.
- RITTER, Constantin: Die Kerngedanken der platonischen Philosophie, München, 1931.
- RÖD, Wolfgang: Über die Möglichkeit der Metaphysik unter den Bedingungen der Gegenwartsphilosophie, in: Alig. Zeitschrift für Phil. 1 (1976) 3-18.

- ROMBACH, Heinrich: Substanz, System, Struktur, Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, Freiburg-München, 1. k., 1965, 2. k., 1966.
- ROSS, W.D.: Platon's Theory of Ideas, Oxford, ⁵1966.
- RUNGALDIER, Edmund: Analytische Sprachphilosophie, Stuttgart-Berlin-Köln, 1990, (Grundkurs Philosophie 11).
- SALA, Giovanni B.: Die transzendente Logik Kants und die Ontologie der deutschen Schulphilosophie, in: Philosophisches Jahrbuch 95 (1988) 18-53.
- SCHULTENS, D.: Het essentialisme van de scholastieke metafysiek, in: Tijdschrift voor Filosofie 30 (1968) 325-339.
- SCHULTENS, D.: De Filosofie van P. D. M. De Petter, in: Tijdschrift voor Filosofie 33 (1971) 439-506.
- SCHEUER, Pierre: Notes de Métaphysique, in: Nouvelle Revue Théologique 53 (1926) 329-334, 447-451, 518-525.
- SCHULZ, Walter: Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen, 1967.
- SCHULZ, Walter: Wittgenstein, Die Negation der Philosophie, Pfullingen, 1967.
- SCHÜTZ Antal: A bölcsélet elemei, Budapest, ⁴1948.
- SHINE, Daniel J.: An Interior Metaphysics, The Philosophical Synthesis of Pierre Scheuer SJ, Weston, 1966.
- SIEWERTH, Gustav: Der Thomismus als Identitätssystem, Frankfurt a. M., ²1961.
- SIEWERTH, Gustav: Die Analogie des Seienden, Einsiedeln, 1965.
- SPAEMANN, Robert-LÖW, Reinhard: Die Frage Wozu ? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, München, 1981, ³1991.
- SPINOZA, Baruch: Die Ethik, Lateinisch, Ford. J. Stern, I. Rauthe-Welsch, Stuttgart, 1977.
- STALLMACH, Josef: Dynamis und Energeia, Meisenheim am Glan, 1958.
- STEGMAIER, Werner: Der Substanzbegriff der Metaphysik, Aristoteles, Descartes, Leibniz, Tübingen, 1974.
- STEGMÜLLER, Wolfgang: Glauben, Wissen und Erkennen, Das Universalienproblem einst und jetzt, Darmstadt, ³1974.
- STEGMÜLLER, Wolfgang: Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft, Berlin-Heidelberg-New York, ²1969.
- STEGMÜLLER, Wolfgang (Szerk.): Das Universalien-Problem, Darmstadt, 1978.
- TAKATURA, Ando: Metaphysics, A Critical Survey of its-Meaning, The Hague, 1963, ²1974.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre: Der Mensch im Kosmos, (Phénomène humain), München, 1965.
- TITZE, Hans: Der Kausalbegriff in Philosophie und Physik, Meisenheim am Glan, 1964.
- THOMAS AQUINATIS, S. Liber de Veritate Catholicae Fidei contra Errores Infidelium seu Summa contra Gentiles, Szerk. C. Pera, P. Marc, D. Caramello, Torino-Roma, 1961.
- THOMAS AQUINATIS, S. In duodecim libris Metaphysicorum Aristotelis expositio, Szerk. M.-R. Cathala, R. M. Spazzi, Torino-Roma, 1950. (In Met)
- THOMAS von AQUIN: De ente et essentia, Das Seiende und das Wesen, Lateinisch, Ford., Szerk. von F. L. Beeretz, Stuttgart, 1979.
- TUGENDHAT, Ernst: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Frankfurt a. M., 1979.
- TUGENDHAT, Ernst: Die sprachanalytische Kritik der Ontologie, in: Gadamer, H. G. (Szerk.): Das Problem der Sprache, München, 1967, 483-493.
- VAN LEEUWEN, A.: L'analogie de l'être, Genèse et contenu du concept d'analogie, in: Revue néoscol. de phil. 38 (1936) 293-320, 469-496.

- VAN MELSEN, Andreas G. M.: Evolution und Philosophie, Köln, 1966.
- VAN STEENBERGHEN, Fernand: Ontologie, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1953.
- VIGNAUX, Paul: Le Nominalisme au XIV^e siècle, Montréal, 1948.
- VIGNAUX, Paul: Nominalisme, in: A. Vacant, E. Mangenot, É. Amann (Szerk.): Dictionnaire de théologie catholique, 11/1. k., 1931, 717-784.
- WAHL, Jean: L'expérience métaphysique, Paris, 1965.
- WALSCH, W. H.: Metaphysics, Nature of, in: Edwards P. (Szerk.): The Encyclopedia of Philosophy, 5. k., New York-London, 1967, 300-307.
- WEINGARTNER, Paul: Der Gegenstandsbereich der Metaphysik, in: Michels, Thomas (Szerk.): „Heuresis“, Festschrift für Andreas Rohrer, Salzburg, 1969, 102-140.
- WEINGARTNER, Paul: Das Problem des Gegenstandsbereiches in der Metaphysik, in: Salzburger Jahrbuch für Phil. XIX/1974, Salzburg, 1974, 35-70.
- WEINGARTNER, Paul (Szerk.): Grundfragen der Wissenschaften und ihre Wurzel in der Metaphysik, Salzburg-München, 1967.
- WEINRICH, Harald: Lingusitik der Lüge, Heidelberg, ⁵1974.
- WEISS, Helene: Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles, Darmstadt, 1967.
- WEISSMAHR, Béla: A mai tomizmus vezető irányja: a transzcendentális módszer, in: Mérleg 5 (1969) 63-82.
- WEISSMAHR, Béla: Evolucionizmus, filozófia és teológia, in: Mérleg 6 (1970) 71-86.
- WEISSMAHR, Béla: Gottes Wirken in der Welt, Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders, Frankfurt a. M., 1973.
- WEISSMAHR, Béla: Bevezetés az ismeretelméletbe, Róma, 1978, (tkk 1/2), Budapest, 1983, (Teológiai vázlatok I).
- WEISSMAHR, Béla: Isten léte és mivolta, Róma, 1980, (tkk II/1), Budapest, 1983, (Teológiai vázlatok I).
- WEISSMAHR, Béla: Philosophische Gotteslehre, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1983a, (Grundkurs Philosophie 5).
- WEISSMAHR, Béla: A jelenkori metafizika feladatai és módszere, in: Mérleg 22 (1986) 346-365.
- WEISSMAHR, Béla: Ein Vorschlag zur Theorie der retorsiven oder transzendentalen Argumentation, in: Muck, Otto (Szerk.): Sinngestalten, Festschrift für E. Coreth, Innsbruck-Wien, 1989, 66-77.
- WEISSMAHR, Béla: Ésszerűen nem tagadható igazságok, in: Vigilia 55 (1990) 612-618.
- WEISSÄCKER, Carl Friedrich von: Zum Weltbild der Physik, Stuttgart, 1970.
- WEISSÄCKER, Carl Friedrich von: A fizika felépítése, in: Mérleg 22 (1986) 366-383.
- WELTE, Bernhard: Zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin, in: Uo.: Auf der Spur des Ewigen, Freiburg, 1965, 185-198.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: Schriften, 1. k.: Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a. M., 1960.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: Logikai-filozófiai értekezés, Ford. Márkus György, Budapest, ²1989, (Hermész Könyvek).
- WOLFF, Christian: Gesammelte Werke, 2. o., Lateinische Schriften, 3. k., Philosophia prima sive Ontológia, Szerk. J. École, Hildesheim, 1962.